NORBERTAS VĖLIUS

MITINĖS LIETUVIŲ SAKMIŲ BŪTYBĖS

LIETUVOS TSR MOKSLŲ AKADEMIJA
LIETUVIŲ KALBOS IR LITERATŪROS INSTITUTAS

NORBERTAS VĖLIUS

MITINĖS LIETUVIŲ SAKMIŲ BŪTYBĖS

LAIMĖS. LAUMĖS. AITVARAI. KAUKAI.
RAGANOS. BURTININKAI. VILKTAKIAI.

VILNIUS



1977

Redaktorius
AMBRAZIEJUS JONYNAS

Monografijoje autorius aptaria lietuvių liaudies mitologinių sakmių kilmės, meninio vaizdo ir mitinės informacijos specifikos klausimus, nagrinėja populiariausius sakmių personažus: laimes, laumes, aitvarus ir kaukus, raganas, burtininkus, vilktakius. Leidinys pasitarnaus mokslo reikalams, internacionaliniam auklėjimui ir antireliginei propagandai.

PRATARMĖ

Didžiulę mitologijos reikšmę yra iškėlę marksizmo-leninizmo klasikai, apibūdindami ją kaip „nesąmoningą meninį gamtos ir visuomeninių formų perdirbimą“ (Маркс, 1950, p. 225)[1]. Jie ne kartą rėmėsi ja, grįsdami savo požiūrį į istoriją, charakterizuodami ankstyvąsias visuomenės raidos stadijas (Гусев, 1963, p. 186). Be mitologijos neišsiverčia nei liaudies istorijos, filosofijos, nei kalbos ar kultūros tyrinėtojai. Domėtis mitologija bei senosiomis religijomis skatina ir praktikos sumetimai — antireliginė ir ateistinė propaganda, nes, kaip teisingai yra nurodęs tarybinis rusų etnografas, religijos istorikas S. Tokarevas, „neįmanoma skleisti mokslinės ir ateistinės propagandos, gerai nežinant, kokios yra ir buvo įvairių tautų religijos“ (Токарев, 1964 a, p. 3). Tarybų Sąjungoje yra paskelbta daug fundamentalių darbų, naujai, marksistiškai įvertinančių tiek senųjų antikinių, tiek dabartinių tautų mitologijas bei religijas (žr.: Лосев, 1957; Токарев, 1964; Токарев, 1964 а; Иванов, Топоров, 1974; Невелева, 1975 ir kt.).

Lietuvių mitologija ir senoji religija iki šiol labai mažai tetyrinėta. Šį trūkumą jaučia ne tik mokslininkai, bet ir antireliginių, ateistinių žinių skleidėjai. 1966 m. Lietuvos TSR Mokslų akademijos Religijos ir ateizmo komisijos iniciatyva išleistame leidinyje „Religija, ateizmas, dabartis“ pažymima, jog praktinėje ateistų veikloje „labai pasigendama apibendrinančio pobūdžio medžiagos iš religijos ir ateizmo istorijos“ (p. 3). Tiesa, senų šaltinių apie baltų religiją bei mitologiją yra nemažai, tačiau jie fragmentiški, tendencingi (rašyti kitataučių, neretai kovojusių su ta religija), išbarstyti įvairiuose metraščiuose ir kronikose. Daugumą jų surado, paskelbė ir komentavo lenkų filologas, senovės lietuvių religijos ir mitologijos

---

[1] Literatūros ir šaltinių sąrašą žr. knygos gale.

tyrinėtojas A. Mežinskis (Mierzyński, 1892—1896), vokiečių mitologas V. Manhartas (Mannhardt, 1936), palyginti išsamią lietuvių senosios religijos bibliografiją sudarė buržuazinis lietuvių istorikas Z. Ivinskis (Ivinskis, 1938). Tačiau šie šaltiniai tebėra giliau neišanalizuoti ir neįvertinti pagal naujausius mitologinių sistemų tyrimo metodus.

XIX a. romantinių pažiūrų mokslininkai — T. Narbutas (Narbutt, 1835), J. I. Kraševskis (Kraszewski, 1847), S. Stanevičius (Stanevičius, 1967), S. Daukantas (Daukantas, 1976) ir kt. — senaisiais šaltiniais naudojosi nekritiškai. Jie empiriškai aprašinėjo atskirus lietuvių religijos faktus, vienšališkai, nepagrįstai gretino juos su antikine graikų ir romėnų mitologija, nesinaudojo jau ir anuo metu prieinama tautosakine medžiaga. Vėliau kritiškesni lietuvių senosios religijos tyrinėtojai — lenkų kalbininkas, literatūros ir kultūros istorikas A. Briukneris (Brückner, 1904; Brückner, 1910 ir kt.), A. Mežinskis (Mierzyński, 1900 ir kt.), vokiečių istorikas H. Bertulaitas (Bertuleit, 1924) ir kt. — teisingai iškėlė savo pirmtakų metodo ribotumą, tačiau patys pasuko per didelio kriticizmo keliu. Visai nebepasitikėdami senaisiais šaltiniais, lietuvių senąją religiją jie laikė perdėm primityvia, gamtine, kuriai buvę svetimi labiau abstrahuoti dievai ir sudėtingesnė kulto organizacija[2].

Romantizmo kritika, skatinusi moksliškiau žiūrėti į tyrinėjamąjį objektą, blaiviau vertinti šaltinius, be naudos, padarė ir žalos. Senosios lietuvių religijos ir mitologijos tyrinėjimas Lietuvoje gerokai išblėso, o patys tyrinėtojai,

[2] Kritišką A. Briuknerio, H. Bertulaito ir kitų to meto tyrinėtojų poziciją lietuvių senosios religijos atžvilgiu būtų neteisinga aiškinti tik jų šovinistinėmis tendencijomis. Tai susiję su apskritai sustiprėjusiu kriticizmu visoje pasaulinėje folkloristikoje, kuris kilo kaip reakcija prieš romantizmą, vienpusišką, menkai pagrįstą mitologinės mokyklos atstovų taikomą metodą tautosakos ir religijos tyrinėjime. Imta abejoti iš viso tautosakos senumu, sąsajom su mitologija, net kai kurių jos senųjų paminklų (pvz., skandinavų „Edos") autentiškumu ir liaudiškumu (žr. Мелетинский, 1968, p. 12—16).

užuot ieškoję naujų šaltinių ir metodų, laikėsi kriticizmo atstovų suformuluoto senosios lietuvių religijos supratimo ir stengėsi pateikti tik atitinkamos medžiagos. Tai būdinga net kai kuriems autoriams, rašiusiems apie lietuvių senąją religiją jau tarybinės santvarkos metais (žr.: Jurginis, 1963; Gobis, 1966). Daugeliui tyrinėtojų atrodė esą patikimi tik kalbiniai A. Šleicherio (Schleicher, 1853), H. Uzenerio (Usener, 1895; Usener, Solmsen, 1894), K. Būgos (Būga, 1958—1961), V. Jaskevičiaus (Jaskiewicz, 1952) ir kitų autorių lietuvių religijos bei mitologijos tyrinėjimai.

Naujos mitologinės medžiagos XX a. mokslui pateikė buržuaziniai lietuvių tautosakininkai ir etnografai (žr.: Balys, 1934—1966; Vitauskas, 1937 ir kt.), folkloro duomenimis ėmęsi aiškinti kai kurias religijos ir mitologijos problemas. Tačiau per siauras lietuvių senosios religijos supratimas ir idealistinis metodas varžė jų galimybes. Tai ypač ryšku J. Balio straipsniuose, parašytuose jau po Didžiojo Tėvynės karo emigracijoje. Moksliniai argumentai juose kartais pakeičiami net reakcingais politiniais išvedžiojimais.

Bendriausius senosios lietuvių religijos bruožus bandė aptarti ir užsienio mokslininkai (Thomas, 1934; Meulen, 1941; Klemen, 1938; Pisani, 1950 ir kt). Nemaža vietos jai skirta tautosakos bei mitologijos žodynuose. Vaisingai mitinius įvaizdžius, pasitaikančius senuosiuose lietuviškuose raštuose ir tautosakoje, tyrinėjo tarybinis lietuvių folkloristas Z. Slaviūnas (Slaviūnas, 1947; Slaviūnas, 1965). Ir vis dėlto, kaip teisingai yra pastebėjęs rusų kalbininkas ir mitologas V. Toporovas, „empiriniai šio pobūdžio tyrinėjimai menkai teatspindi tuos esminius teorinius mitologinių sistemų tyrinėjimus, kurių pasiekė mokslas pastaraisiais dviem dešimtmečiais. Taip pat mažai baltų mitologijos tyrinėjimus paveikė konkretūs rezultatai, gauti aprašant kitų indoeuropiečių panteonus. Todėl pakankamas, visapusiškas ir patikimas baltų mitologijos paveikslas dar tik bus sukurtas“ (Топоров, 1972, p. 289).

Lietuvių mitologijos tyrinėjime ne paskučiausia vieta tenka tautosakai. Ne vienas mokslininkas yra pažymėjęs, kad lietuvių tautosaka teikia daug medžiagos mūsų ir visai senajai indoeuropiečių mitologijai bei religijai tyrinėti. Lietuvių tautosakos svarba senųjų indoeuropiečių mitų rekonstrukcijai akivaizdžiai matyti iš reikšmingų V. Toporovo ir V. Ivanovo darbų (žr. Иванов, Топоров, 1974). Deja, gausūs ir vertingi lietuvių tautosakos lobiai iki šiol mitologiniu aspektu labai mažai tepanaudoti.

Mitologijos reikšmė liaudies istorijai pažinti, jos svarba antireliginei propagandai ir didesnių apibendrinamųjų tyrinėjimų stoka paskatino autorių rašyti šį darbą ir iš dalies nulėmė jo pobūdį. Darbe, remiantis vieno iš gausiausių lietuvių pasakojamosios tautosakos žanrų — mitologinių sakmių — medžiaga[3], apibūdinamos mitinės lietuvių būtybės, kitais žodžiais tariant, nagrinėjama šių sakmių mitologinė informacija.

Mitologinėms sakmėms būdingas sinkretizmas. Jų atsiradimo ir intensyvaus gyvavimo laikotarpiu tikėta, kad mitinės būtybės iš tiesų egzistuoja ir gali su žmogum santykiauti. Mitologinėse sakmėse ryškiai atsispindi mūsų liaudies mitinė pasaulėžiūra, esama daug senosios religijos bei mitologijos reliktų. Kartu mitologinės sakmės yra žodinio liaudies meno kūriniai. Tikrovė jose perteikiama nesąmoningai sukurtais meniniais vaizdais. Tikėjimai, transformuoti į meninę plotmę, tokiuose kūriniuose įgyja bruožų, kuriuos reikia būtinai pažymėti, kada aptariama visa mitologinė informacija. Svarbiausia mitologinių sakmių funkcija — informacinė.

Lietuvių mitologinės sakmės ir jų meninio vaizdavimo savitumai iki šiol mažai tyrinėti[4]. Ir šiame darbe nepre-

---

[3] Apytiksliais duomenimis, iš viso yra užrašyta apie 20 000 lietuvių mitologinių sakmių. Patikslinti šį skaičių bus galima tik baigus naują visos lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogą, kuris dabartiniu metu rengiamas Lietuvos TSR Mokslų akademijos Lietuvių kalbos ir literatūros institute.

[4] Trumpai lietuvių mitologinės sakmės jau buvo aptartos buržuazinėje folkloristikoje (žr. LPK), o marksistiškai įvertintos Ambr. Jo-

tenduojama išsamiai išspręsti visų sakmių specifikos klausimų, o tik norima pateikti apie jas minimumą žinių, būtinų siekiant teisingai suprasti jose vaizduojamas mitines būtybes. Remiantis tarybinių ir užsienio folkloristų išvadomis, taip pat savais stebėjimais, bandoma išskirti mitologines sakmes iš visos pasakojamosios tautosakos, jas suklasifikuoti, aptarti visuomeninę jų paskirtį, menines ypatybes, paliesti kilmės ir gyvavimo liaudyje problemas.

Mokslinėje ir ypač populiariojoje kraštotyros literatūroje apie lietuvių mitines būtybes paskelbta nemaža straipsnių[5]. Tačiau dauguma jų paremti negausia, atsitiktine medžiaga. Šio tyrinėjimo tikslas — pateikti išsamias dabartiniu metu prieinama spausdinta ir rankraštine medžiaga paremtas lietuvių mitinių būtybių charakteristikas. Mitinės būtybės aptariamos pagal vienodą schemą: vardai, prigimtis, išvaizda, funkcijos, kilmė. Siekiant išvengti subjektyvumo, operuojama ir statistiniais duomenimis.

Lietuvių folklore yra duomenų apie daugelį mitinių būtybių, skirtingų tiek savo kilme, tiek idėjine reikšme. Visas jas nušviesti vienoje studijoje neįmanoma. Todėl šiame darbe aptariamos tik svarbiausios mitinės būtybės: laimės, laumės, aitvarai, kaukai, raganos, burtininkai, žmonės blogomis akimis, vilktakiai. Šiuose mitiniuose vaizdiniuose ryškiai atsispindi senoji mūsų liaudies pasaulėjauta, kuri yra priešinga krikščioniškajai ir su kuria krikščionybė įnirtingai kovojo. Nagrinėjamosios būtybės turi nemaža bendrų bruožų. Raganos, burtininkai, žmonės blogomis akimis, vilktakiai sudaro vieningą „nepaprastų" žmonių grupę, aitvarai su kaukais priklauso vadinamosioms namų dvasioms, laumes su laimėmis iš dalies sieja sakmėse atsispindintys panašūs santykiai su vaikais ir visu gimimo papročių

---

nyno (žr. Jonynas, 1963, p. 368, 379; Jonynas, 1967, p. 38—49). Nemaža duomenų apie šių kūrinių gyvavimą, repertuarą ir žymesniuosius jų sekėjus pastaraisiais dešimtmečiais paskelbta kraštotyrinėse monografijose (žr. Vėlius, 1964—1972).

[5] Atskirų būtybių tyrinėjimai aptariami tuose skyriuose, kur apie jas kalbama.

kompleksu. Darbe neliečiamas velnias su visais jam giminiškais mitiniais vaizdiniais, nes jis sudaro pakankamai didelį objektą atskirai studijai. Be to, velnias vėlesniais laikais buvo įtrauktas į krikščioniškosios religijos sistemą ir įgijo kiek kitokią prasmę, negu šiame darbe nagrinėjamos senosios lietuvių mitinės būtybės.

Panašiu principu išanalizavus visas lietuvių mitines būtybes, bus galima išaiškinti sudėtingą vidinę sistemą, pagal kurią šis antgamtinis pasaulis buvo sukurtas, ir atskleisti jo ryšius su senąja lietuvių ir visų indoeuropiečių religija bei mitologija. Tačiau ir šiame darbe nevengiama atskiroms lietuvių mitinėms būtybėms ieškoti atitikmenų kitų indoeuropiečių folklore ir kelti hipotezių apie šių būtybių kilmę bei raidą.

Aptariant mitines būtybes, kaip pagrindinė medžiaga naudojamos įvairiuose leidiniuose spausdintos ir Lietuvos TSR Mokslų akademijos Lietuvių kalbos ir literatūros instituto Lietuvių tautosakos rankraštyne[6] esančios mitologinės sakmės, užrašytos XIX—XX a. Kaip pagalbine medžiaga remiamasi pasakomis, dainomis, mįslėmis, patarlėmis bei priežodžiais. Gausiai panaudojami tikėjimai, nes be jų neįmanoma analizuoti mitinio pasaulio.

Lietuvių mitinių būtybių analizė pravers sprendžiant sudėtingus senosios lietuvių ir kitų indoeuropiečių religijos bei mitologijos klausimus. Ji padės geriau suprasti sakmių, kuriose šios mitinės būtybės vaizduojamos, specifiką, meninio vaizdo prigimtį, santykį su tikrove, idėjinį turinį ir jo istorinį kitimą.

Rašant ir ruošiant spaudai šį darbą, autoriui vertingomis pastabomis padėjo filologijos kandidatai L. Sauka, K. Grigas, kiti Lietuvių kalbos ir literatūros instituto Tautosakos sektoriaus darbuotojai. Kalbą žiūrėjo K. Aleksynas. Visiems jiems autorius nuoširdžiai dėkoja.

---

[6] Darbe panaudotos šiame rankraštyne esančios ikitarybiniu laikotarpiu — iki 1940 m. — surinktos ir kai kurios vėlesnių rinkinių mitologinės sakmės.

ĮVADAS

SVARBIAUSIEJI MITOLOGINIŲ SAKMIŲ BRUOŽAI

I. VIETA PASAKOJAMOJOJE TAUTOSAKOJE

Lietuvių pasakojamąją tautosaką sudaro daug žanrų, atsiradusių įvairiais laikotarpiais ir savitais meniniais vaizdais atspindinčių skirtingas gyvenimo sritis. Žanrinį lietuvių pasakojamosios tautosakos įvairumą jau juto kai kurie XIX a. tautosakos skelbėjai ir, ją versdami į kitas kalbas, šalia *pasakos* termino pavartodavo ir kitus, būtent: lenkišką *podanie, legenda,* t. y. *padavimas, legenda* (L. Jucevičius, L. Semenskis, J. Karlovičius, M. Davainis-Silvestraitis...), vokišką *Sage,* t. y. *sakmė* (E. Gizevijus, A. G. Langušas, A. Šleicheris...). Tačiau lietuvių pasakojamosios tautosakos žanrai praktiškai buvo išskirti ir apibūdinti tik XX a. pradžioje — pirmojoje lietuvių tautosakos rinkimo programoje. Joje visa lietuvių pasakojamoji tautosaka skirstoma į pasakas, sakmes, pasakutes, pasakojimus, padavimus. Tačiau, kaip matyti iš paaiškinimų, šie terminai suprantami kitaip, negu šių dienų folkloristikoje. Sakmėmis čia vadinamos „trumpos pasakutės daugiausia iš gyvulių gyvenimo“, o padavimais — „pasakojimai apie seniau buvusius atsitikimus, žmones, vietas“ (Grinius, 1910, p. 31). Kitoje programos vietoje „pasakojimai apie ... atsitikimus“ dar vadinami vietinėmis legendomis ir padavimais (Grinius, 1910, p. 8). J. Gabrio lietuvių literatūros vadovėlio skyriuje, parašytame A. Jakšto, lietuvių pasakojamoji tautosaka skirstoma jau kitaip, būtent, į: 1) mitologiškas pasakas, 2) istoriškas pasakas, 3) įvairias pasakas (grynai pasakiško turinio), 4) pasakas apie gyvulius, 5) pasakas apie vėles bei velnius ir 6) vaikų pasakas (Gabrys, 1913, p. 39). Iš apibūdinimo ir pateiktų pavyzdžių matyti, jog mitologiškomis pasakomis čia vadinamos etiologinės ir mitologinės sakmės, istoriškomis pasakomis — padavimai (Gabrys, 1913, p. 39—43). Lietu-

vių pasakojamąją tautosaką skirstyti į žanrus buvo bandoma ir kituose literatūros vadovėliuose (žr. Kuzmickis, 1931, p. 77, 86; M ir A, 1923, p. 5—6 ir kt.).

Nesigilinant į pirmųjų bandymų klasifikuoti lietuvių pasakojamąją tautosaką privalumus ir trūkumus, pastebėtina, kad juose etiologinės ir mitologinės sakmės, padavimai, kaip savarankiški tautosakos žanrai, jau atskiriami nuo pasakų.

Tiksliau lietuvių pasakojamosios tautosakos žanrinė įvairovė buvo atskleista, pritaikius lietuviškai medžiagai A. Arnės ir S. Tompsono sukurtą pasakojamosios tautosakos klasifikavimo sistemą (Aarne, 1910; Aarne, 1912; Aarne, Thompson, 1928). 1936 m. sudarytame „Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų kataloge" (LPK) visa lietuvių pasakojamoji tautosaka skirstoma į dvi rūšis: į pasakas ir sakmes. Nors antroji rūšis grafiškai ir nėra visur suskirstyta į žanrus, tačiau medžiaga išdėstoma šitaip: 1) etiologinės sakmės, 2) mitologinės sakmės, 3) legendos. Padavimai čia maišomi su mitologinėmis sakmėmis. Tačiau tame pačiame kataloge, aptariant atskirų tautosakos rūšių bei žanrų svarbiausias savybes, jau linkstama pasakojamąją tautosaką skirstyti į: 1) pasakas, 2) sakmes, 3) legendas, 4) pasakėčias ir 5) pasijuokimus, arba anekdotus[1].

Suklasifikavus lietuvių pasakojamąją tautosaką, buvo parinkti ir specialūs terminai atskiroms kūrinių rūšims bei žanrams. Bet tiek pati klasifikacija, tiek ir terminai dar nebuvo tikslūs[2].

---

[1] Dėl tikslaus lietuvių pasakojamosios tautosakos klasifikavimo dar nebuvo apsispręsta ir 1940 m., nes tada išleistame „Tautosakos rinkėjo vadove" ji irgi skirstoma nevienodai.

[2] „Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų kataloge" visi pasakojamosios tautosakos kūriniai, išskyrus pasakas ir anekdotus, vadinami *sakmėmis*. Tuo tarpu ten pat išspausdintame straipsnyje terminas *sakmė* vartojamas siauresne reikšme: sakmėms nebepriskiriami kūriniai apie krikščioniškosios religijos personažus, kurie vadinami *legendomis*. Mūsų nagrinėjamasis tautosakos žanras jame vadinamas *demonologinėmis* sakmėmis (LPK p. 255—293).

Griežtų kriterijų stoka ir tam tikras svyravimas, skirstant visą lietuvių pasakojamąją tautosaką, jaučiamas ir tarybinių lietuvių folkloristų darbuose. Antai „Lietuvių tautosakos apybraižoje" (p. 308) nurodoma, kad „pasakojamoji tautosaka apima įvairius liaudies meninės prozos žanrus: pasakas, sakmes, padavimus, legendas, anekdotus, pasakojimus, atsiminimus". Tačiau toliau kaip atskiri žanrai aptariamos gyvulinės, stebuklinės ir kitokios pasakos. Sakmės, padavimai ir legendos „Apybraižoje" aptariami kaip giminingi žanrai; sakmių žanras dar skirstomas į mitologines ir etiologines (Jonynas, 1963, p. 366, 370, 376). Tuo tarpu „Lietuvių tautosakos" IV tomo įvade sakmės ir padavimai laikomi tautosakos rūšimis (Jonynas, 1967, p. 38—49). Padavimų tyrinėtoja B. Kerbelytė, pritardama visos pasakojamosios tautosakos skirstymui į pasakas ir kūrinius, „pretenduojančius į tikroviškumą", pastaruosius siūlo skirstyti tik taip: 1) etiologinės ir 2) mitologinės sakmės, 3) padavimai ir 4) pasakojimai (Kerbelytė, 1970, p. 9—12).

Skirstant lietuvių pasakojamąją tautosaką į žanrus ir nustatant mitologinių sakmių vietą joje, sunku pasinaudoti ir kitų tautų folkloristų patyrimu, nes beveik visur pasakojamosios tautosakos klasifikavimas tebėra nenusistovėjęs.

Pažvelkim kad ir į rusų folkloristų šios srities darbus. Nors N. Andrejevas, pritaikydamas A. Arnės sudarytą pasakojamosios tautosakos klasifikavimo sistemą rusų medžiagai, išskiria „padavimų ir pasakojimų" *(преданий и т. п. рассказов)* skyrių (Андреев, 1929, p. 116—118), vėliau rašytuose V. Čičerovo (Чичеров, 1959) ir kitų mokslininkų veikaluose (Богатырев, 1954), aptariant rusų tautosakos žanrinę sudėtį, ne pasakoms priklausančios tautosakos žanrai iš viso neminimi. Tik pastaraisiais dešimtmečiais pasirodžiusiuose darbuose (Элиасов, 1960; Пропп, 1963 а; Пропп, 1964 б; Азбелев, 1964; Азбелев 1965; Азбелев, 1966; Гусев, 1967; Чистов, 1964; Чистов, 1974; Померанцева, 1968 ir kt.) pateikiama visus rusų pasakoja-

mosios tautosakos žanrus apimanti klasifikacija ir bandoma apibrėžti mitologinių sakmių bei kitų ne pasakoms priklausančių tautosakos kūrinių žanrus. Tačiau, išskiriant atskirus žanrus, ir čia nėra vieningos nuomonės. Pavyzdžiui, L. Eliasovas, S. Azbelevas, K. Čistovas ir kai kurie kiti folkloristai atskirus šios rūšies kūrinius pagal jų santykį su tikrove skirsto į padavimus (*предания*) ir legendas (*легенды*). Pirmąjį žanrą, anot jų, sudarą kūriniai apie realius arba galimus įvykius, o antrąjį — kūriniai, kurių tikroviškumu tikima, bet kurių pagrindas — nerealūs, fantastiniai įvykiai. V. Propas, atsižvelgdamas į turinį, padavimais laiko bet kokius pasakojimus apie istorinius asmenis, nepriklausomai nuo to, kiek jie turi fantastikos, o legendomis siūlo laikyti kūrinius, susijusius su valstybine religija. Be to, V. Propas išskiria mitologinių sakmių (*были, былички, бывальщины*), etiologinių sakmių ir pasakojimų žanrus. Ir K. Čistovas pranešime, skaitytame 1974 m. gegužės 21—23 d. Minske vykusioje Sąjunginėje mokslinėje konferencijoje „TSRS tautų folkloro prozos žanrai", remdamasis keturiais kriterijais (veiksmo laiku, ryšiu su konkrečia vieta, mitinio įvaizdžio buvimu ir pasakotojo dalyvavimu pačiame veiksme), visą pasakoms nepriklausančią pasakojamąją tautosaką siūlo skirstyti į pasakojimus, mitologines sakmes, legendas, padavimus (Чистов, 1974, p. 21—24).

V. Gusevas, atsižvelgdamas į tautosakos kūriniuose vaizduojamos tikrovės sritį, tų kūrinių formą ir funkciją, visą *epinę prozinę* tautosaką skirsto į mitus (mitinius pasakojimus), padavimus, legendas (šiuos du žanrus skiria panašiai, kaip L. Eliasovas, S. Azbelevas), pasakas, anekdotus, pasakojimus. O E. Pomeranceva net pačiose mitologinėse sakmėse išskiria du žanrus.

Nors Vakarų Europoje jau nuo vokiečių folkloristų brolių Grimų yra įsigalėjusi tradicija skirti pasakas (*Märchen*) ir sakmes (*Sagen*), tačiau atskiri sakmių žanrai suvokiami nevienodai. Pavyzdžiui, švedų mokslininkas K. H. Tilhagenas 1963 m. Budapešte vykusiame tarptautiniame

fokloristų kongrese visas sakmes apibrėžė remdamasis daugiausia mitologinių sakmių požymiais, bet neišskyrė kitų jų žanrų (Tillhagen, 1964). Kiti Vakarų mokslininkai, kaip antai K. Rankė (Ranke, 1958, p. 659), M. Liutis (Lüthi, 1965) ir kt., K. Čistovo pastebėjimu (Чистов, 1967, p. 17), darydami įvairius apibendrinimus apie visą pasakoms nepriklausančią pasakojamąją tautosaką, irgi daugiausia remiasi mitologinių sakmių medžiaga, ir todėl jų išvados ne visada tinka etiologinėms sakmėms, padavimams, legendoms.

G. Burdė-Šnaidevind visas sakmes skirsto į dvi dideles grupes: mitologines ir istorines (Burde-Schneidewind, 1964, p. 39), H. Bauzingeris — į demonologines, istorines ir etiologines (Bausinger, 1968, p. 177). Kai kurie mokslininkai, kaip antai: K. V. Sidovas, O. Sirovatka (Sirovatka, 1964, p. 100—102), sakmes į atskiras grupes skirsto pagal formą.

Vadinasi, ne tik lietuvių, bet ir kitų tautų pasakojamosios tautosakos skirstymas žanrais iki pat šių dienų tebėra nenusistovėjęs, teoriškai pakankamai nepagrįstas, ir todėl gana svarbu yra nustatyti, kokią vietą joje užima mitologinių sakmių žanras.

Daugelio šalių folkloristų nuomonės labiau sutampa tik skirstant pasakojamąją tautosaką į rūšis. Pasakojamoji tautosaka paprastai skirstoma į dvi dideles rūšis: pasakas ir sakmes[3] (vok. — *Sage*, angl. — *legend*, pr. — *légende*).

---

[3] Lietuvių tautosakos pateikėjai sakmes dažniausiai vadina *atsitikimais* (LTR 2795/161/; 2851/91/; 2941/115/; 2989/302/; 3067/95, 96/; 3164/516/; 3151/64/; 3166/1631/ ir kt.), o kartais — *nuotykiais* (LTR 3171/356/; 3199/36/ ir kt.), *nusidavimais* (Schleicher, 1857, p. 198, 199), *prisidavimais* (LTR 2771/38/; 2795/131/). Tačiau įvedant mokslinį terminą, nebūtina sekti liaudies pavadinimu. Parankiausia būtų šiuos kūrinius vadinti 1936 m. lietuvių folkloristikoje šiam reikalui imtu taikyti terminu *sakmė*. Jau žymiai anksčiau šį terminą vartojo J. Šliūpas, versdamas E. Fekenšteto paskelbtą falsifikuotą žemaičių tautosaką (Veckenstedtas, 1897). Jis pasitaiko J. Basanavičiaus pasakų leidiniuose (rašoma *sekmė*). Daiktavardis *sakmė* (ir būdvardis *sakmiškas)* randamas ir kituose XIX a. pabaigos lietuvių

Ryškiausias skirtumas tarp pasakų ir sakmių yra skirtingas pasakotojų ir klausytojų požiūris į vaizduojamus įvykius. Pasakas žmonės laiko pasigėrėjimui, pamokymui ar kitam tikslui skiriamais kūriniais ir netiki jose vaizduojamų įvykių tikrumu. Pasak K. Čistovo, klausytojai ir pasakotojai iš viso nesuka galvos dėl jų tikrumo (Чистов, 1967, p. 15). O sakmėse vaizduojami įvykiai laikomi tikrais. Šitaip pasakojamosios tautosakos kūrinius traktuoja ne tik Europos, bet ir kai kurios Havajų, Filipinų, Šiaurės Amerikos, Vakarų Afrikos ir kitų pasaulio kraštų tautos, gyvenančios žemesnėse ekonominio ir visuomeninio gyvenimo raidos stadijose (Bascom, 1965, p. 10—16). Be to, tautose, kurios skiria mitus, istorinius pasakojimus (padavimus) ir pasakas, pirmosios dvi tautosakos grupės suprantamos kaip tikrų įvykių atpasakojimai, o trečioji — kaip pramanyti dalykai (Bascom, 1965, p. 8—10).

Šį pačios liaudies suvoktą pasakojamosios tautosakos skirtumą yra pastebėję daugelis folkloristų. XX a. pirmaisiais dešimtmečiais jį iškėlė vokiečių mitologinių sakmių tyrinėtojas F. Rankė (Ranke, 1924, p. 5; Ranke, 1925, p.14), o pastaruoju metu pabrėžė V. Propas (Пропп, 1964 б, p. 58, 60; Пропп, 1964 a, p. 151—152), E. Pomeranceva (Померанцева, 1968, p. 278), K. H. Tilhagenas (Tillhagen, 1964, p. 4) ir kt. Šitaip lietuviška medžiaga suskirstyta ir „Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų kataloge".

Tikėjimas vaizduojamų įvykių tikrumu, kaip jau yra pastebėjęs V. Gusevas (Гусев, 1967, p. 114), nėra esminis bruožas. Tikrumo kategorija turi būti suprantama istoriškai. Juk kas vienos epochos žmonėms atrodo tikra, kitos — gali pasirodyti pramanyta.

Pasakojamosios tautosakos kūriniai į dvi rūšis skirstomi ne tik pagal tikėjimą vaizduojamų įvykių tikrumu ar

---

raštuose (Vileišis, 1887, p. 33). Juo vadinamas liaudies sukurtas pasakojimas apie neva tikrą įvykį. Pirmojoje tautosakos rinkimo programoje, kaip matėme, juo vadinamos pasakėčios. Žodis *sakmė* vartojamas ir gyvojoje kalboje — čia jis reiškia pasaką (Lazdijai, Adutiškis— LKŽK).

netikrumu, bet ir remiantis nevienoda šių kūrinių visuomenine funkcija, menine forma, santykiu su vaizduojama tikrove (plačiau žr.: Kerbelytė, 1970, p. 10—11).

Nuomonių nesutapimas, skirstant ne pasakoms priklausančią pasakojamąją tautosaką į žanrus, ir terminų įvairavimas aiškintinas paties objekto įvairialytiškumu ir išsamių tyrinėjimų stoka. Iš esmės tebėra neištirta sakmių struktūra, jų kilmė ir raida. Sakmes klasifikuodami, mokslininkai dažnai remiasi paviršutiniškais, subjektyviais stebėjimais. Skirstymo kriterijais kartais imami išoriniai kūrinių bruožai, pavyzdžiui, veiksmo santykis su konkrečia vieta, pasakotojo dalyvavimas veiksme ir pan. Moksliškai pagrįstai suskirstyti sakmes į žanrus bus galima tik visapusiškai jas išnagrinėjus. Tačiau jau ir dabar, atsižvelgiant į vaizduojamos tikrovės sritis, atsiradimo laiką, visuomeninę funkciją ir meninę specifiką, lietuvių sakmes siūloma skirstyti į tokius žanrus:

1. **Etiologinės sakmės.** Jose aiškinama pasaulio ir jame esančių objektų bei jų savybių kilmė.

2. **Mitologinės sakmės.** Jose pasakojama apie žmogaus susidūrimą su tariamai egzistuojančiomis mitinėmis būtybėmis.

3. **Padavimai** — kūriniai apie tolimos praeities įvykius, pakeitusius reljefą ir paveikusius žmogaus gyvenimą.

4. **Legendos** — kūriniai apie krikščioniškosios religijos dievybes ir šventuosius.

5. **Pasakojimai** apie nekasdieninius netolimos praeities, o kartais ir dabarties įvykius[4].

---

[4] Mūsų vartojami terminai antrosios pasakojamosios tautosakos rūšies žanrams vadinti nėra be priekaišto. Kadangi visi žanrai yra savarankiški, tai, juos žymint, reikėtų laikytis vieno principo: arba visus vadinti atskirais vardais, pvz.: *padavimai, legendos, pasakojimai* (tokiu atveju reikėtų įvesti du naujus terminus pavadinti etiologinių ir mitologinių sakmių žanrams), arba visus žanrus vadinti sakmėmis, pridedant pažyminį, nurodantį žanrinį skirtumą, pvz.: *etiologinės sakmės, mitologinės sakmės, istorinės sakmės, religinės* (arba *legendinės*) *sakmės, atsiminimų pobūdžio sakmės.* Prisitaikant prie esamos padėties galima palikti ir iki šiol vartojamus terminus

Šitoks suskirstymas atitinka V. Propo siūlomą rusų tautosakos klasifikaciją (Пропп, 1964 б, p. 60—61) ir iš dalies sutampa su Tarptautinės pasakojamosios tautosakos tyrinėjimo draugijos Sakmių komisijos sudarytu tarptautiniu sakmių klasifikavimo prospektu, paskelbtu leidinyje „Acta etnographica“ (Arbeitsresultat, 1964, p. 131). Į Prospektą neįtraukti tik pasakojimai apie netolimos praeities ir dabarties įvykius. Nors šie kūriniai kiek skiriasi nuo pirmųjų keturių grupių, jie realistiški, be religinio, mitologinio atspalvio, neretai humoristiniai, tačiau pagal funkcijas, santykį su tikrove ir kitas ypatybes gali būti priskiriami šiai pasakojamosios tautosakos rūšiai, kaip jau senokai ir yra daroma lietuvių ir rusų folkloristikoje.

Kalbant apie sakmių klasifikavimą, reikia pažymėti, kad pasitaiko kūrinių, kuriuos sunku priskirti vienam ar kitam žanrui. Šitokie periferiniai kūriniai, kaip teisingai yra pažymėjusi E. Pomeranceva (Померанцева, 1968, p. 278), nepaneigia pačių klasifikacijos pagrindų, sudarytų pagal tipiškus, „grynus“ reiškinius. Be to, negalima užmiršti tautosakos žanrų tarpusavio sąveikos ir nuolatinės kiekvieno žanro raidos. Tai ypač akivaizdu nagrinėjant tautosaką didesnėje istorinėje perspektyvoje.

Išskirtieji sakmių žanrai yra nevienodai paplitę ir vaidina skirtingą vaidmenį lietuvių liaudies dvasiniame gyvenime. „Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų kataloge“ (1936), kuriame suklasifikuota maždaug 4000 sakmių, etiologinės sakmės sudaro tik apie 13 procentų, maždaug 500 kūrinių, padavimai — apie 10 procentų, maždaug 400 kūrinių, legendos, be legendinio pobūdžio pasakų, — vos 1 procentą, maždaug 40 kūrinių. Už legendas ne ką gausesni pasakojimai, kurie kataloge sumaišyti su padavimais. Tuo tarpu mitologinių sakmių yra apie 75 procentus, daugiau kaip 3000 kūrinių. Panašus atskirų

(*etiologinės sakmės, mitologinės sakmės, padavimai, legendos, pasakojimai*), pabrėžiant, kad kiekvienas iš šių terminų žymi savarankišką sakmių žanrą. Minėti terminai knygoje ir vartojami kaip tik šitokia prasme.

žanrų kiekybinis santykis išryškėja ir peržiūrėjus visą Lietuvių tautosakos rankraštyną (LTR). Vadinasi, mitologinių sakmių esama daugiausia[5].

2. KLASIFIKAVIMO KLAUSIMAI

Gausaus mitologinių sakmių žanro negalima išnagrinėti, nesuskaidžius jo smulkesnėmis dalimis. Mitologinių sakmių klasifikacijos problema pasaulinėje folkloristikoje buvo iškelta ir praktiškai sprendžiama kartu su pasakų klasifikavimu. Šioje srityje jau įgyta nemažai patyrimo, kuris pravartus ir lietuvių mitologinių sakmių klasifikavimui.

Pirmąją mitologinių sakmių klasifikaciją sudarė suomių folkloristas A. Arnė (Aarne, 1918; Aarne, 1920). Jo darbai buvo pavyzdys daugelio tautų (Qvigstad, 1925; Loorits, 1926; Андреев, 1929) mitologinių sakmių klasifikacijai. Jais buvo naudojamasi ir klasifikuojant lietuvių mitologines sakmes[6] (LPK p. 198–254).

Lietuvių mitologinės sakmės skirstomos pagal pagrindinius veikėjus — mitines būtybes ir tematiką. Išskiriami būdingesni siužetai, kartais suminimi skirtingesni variantai, tačiau detaliau jie neapibūdinami. Pati klasifikacija yra neišbaigta ir neparodo viso lietuvių mitologinių sakmių turtingumo. Mitologinės sakmės joje maišomos su padavimais.

Išbaigtesni, gausesne medžiaga paremti yra pastaruoju metu pasirodę norvegų (Christiansen, 1958) ir suomių

[5] Mitologinės sakmės yra ne tik lietuvių, bet ir kitų Europos tautų gausiausias sakmių žanras. Pavyzdžiui, mitologinės sakmės Suomių literatūros draugijos tautosakos archyve sudaro apie 65 procentus visų sakmių, tuo tarpu padavimai — apie 24 procentus, etiologinės sakmės — apie 10 procentų ir legendos — tik apie 0,5 procento (žr. Folklore Archives, 1965, p. 18).

[6] Lietuvių mitologines sakmes kartu su pasakomis ir padavimais į atskiras grupes suskirstė jau J. Basanavičius (Basanaviczius, 1898—1902). Visa jo leidinio medžiaga grupuojama pagal svarbiausius veikėjus — mitines būtybes. Tačiau tai nė išbaigta mitologinių sakmių klasifikacija, o tik medžiagos suskirstymas praktiniam naudojimui.

(Simonsuuri, 1961) mitologinių sakmių katalogai. Abiejuose kataloguose sakmės grupuojamos tuo pačiu principu — pagal svarbiausias mitines būtybes[7]. Taip klasifikuoti mitologines sakmes siūloma ir Pabaltijo folkloristų parengtuose metodiniuose nurodymuose (Амбайнис, Анцелане, 1964, p. 79—80).

1962 m. Antverpene ir 1963 m. Budapešte įvykusiuose tarptautiniuose pasitarimuose, kur buvo svarstomi sakmių klasifikavimo klausimai, dėmesio centre kaip tik ir buvo jau paskelbti R. T. Christianseno, L. Simonsūrio, J. R. V. Ziningės (Sinninge, 1943) katalogai, taip pat kitų autorių sudarytos sakmių klasifikavimo schemos (Tillhagen, 1963; Pourová, 1963; Klímová, 1963).

Nors dauguma Antverpeno ir Budapešto pasitarimo dalyvių pritarė jau įsigalėjusiam mitologinių sakmių skirstymui pagal jų svarbiausius veikėjus — mitines būtybes, tačiau tie folkloristai, kurie skaitė pranešimus apie sakmių mitinių būtybių mobilumą bei jų funkcijų pastovumą (Hand, 1964; Jech, 1964), siūlė šias sakmes skirstyti tik į temines grupes[8].

Kaip teisingai yra nurodęs V. Propas, kiekviena klasifikacija sudaroma pagal kokį nors vieną požymį. Išskirta-

---

[7] Tačiau abu katalogai turi ir daug skirtumų. Vienas iš svarbiausių R. T. Christianseno katalogo uždavinių buvo pateikti tarptautiniam vartojimui tinkamą mitologinių sakmių klasifikavimo sistemą. Todėl į katalogą įtrauktos ne visos norvegų sakmės, o tik tos, kurios, sudarytojo manymu, yra tarptautinės. Įtrauktosios sakmės charakterizuojamos plačiai — iki smulkiausių variantų, nurodomi jų šaltiniai. Sakmės pradedamos numeruoti 3000-uoju numeriu. Tuo tarpu L. Simonsūris, sudarydamas katalogą, naudojasi visomis užfiksuotomis suomių mitologinėmis sakmėmis, tad jis parodo pilną suomių mitologinių sakmių vaizdą. Tačiau L. Simonsūris necharakterizuoja atskirų sakmių siužetų, o tik išvardija jų motyvus. Šaltiniai nenurodomi. Todėl, S. Azbelevo nuomone, tai dar ne sakmių katalogas, o katalogavimo schema (Азбелев, 1966, p. 180).

[8] Folkloristikos istorijoje yra buvę bandymų dar kitaip klasifikuoti sakmes, pavyzdžiui, alfabetiniu principu (Laport, 1929 a; Laport, 1929 b).

sis požymis turi būti pastovus, aiškiai suformuluotas ir atspindėti esminius reiškinio bruožus (Пропп, 1964 a, p. 150—152). Kiekvienas tautosakos žanras turi savų specifinių bruožų, pagal kuriuos gali būti klasifikuojamas. Išskirtinis mitologinių sakmių bruožas yra jų ryšys su tikėjimais. Anot vokiečių folkloristo J. Folkerso, „sakmės yra dramatizuotas tikėjimas" (Folkers, 1910, p. 57). Šitą mitologinių sakmių bruožą pabrėžia visi tarybiniai ir užsienio mokslininkai. Todėl, klasifikuojant mitologines sakmes, būtina atsižvelgti į jose atsispindinčių tikėjimų pobūdį. O šie tikėjimai paprastai grupuojami pagal atskiras mitines būtybes. Tad ir sakmes patogiausia klasifikuoti tuo pačiu principu pagal svarbiausius jų veikėjus.

Mitologinių sakmių klasifikacija pagal mitines būtybes nėra formali. Tiek tikėjimai, tiek sakmės apie atskiras mitines būtybes yra atsiradę įvairiais istorijos periodais, atspindi skirtingas tikrovės sferas. Pavyzdžiui, tikėjimas burtininkais ir sakmės apie juos yra senesni už tikėjimą laumėmis ar aitvarais ir sakmes apie juos. Sakmės apie laumes atspindi žmogaus santykį su gamta, o sakmės apie burtininkus — žmonių tarpusavio santykius. Kiekviena sakmių grupė turi savus siužetus, tematiką, idėjas. Įvairių tautų folkloro apybraižose mitologinės sakmės irgi dažniausiai apibūdinamos pagal svarbiausius jų veikėjus — mitines būtybes (Jonynas, 1963, p. 368—378; Ambainis, 1959, p. 220—226; Nedo, 1966, p. 118—140 ir kt.).

Budapešte sudarytame visoms Europos tautoms rekomenduojamame sakmių klasifikavimo prospekte mitologinės sakmės irgi skirstomos pagal svarbiausius veikėjus, drauge atsižvelgiant į tematiką (Arbeitsresultat, 1964, p. 131).

Kaip matome, mitologinių sakmių klasifikavimas pagal mitines būtybes turi senas tradicijas. Jis nustatytas atsižvelgiant į esminį klasifikuojamų kūrinių požymį, yra parankus praktiškai. Tokio pat principo reikėtų laikytis ir klasifikuojant lietuvių mitologines sakmes.

Remiantis minėtaisiais principais, siūloma tokia lietuvių mitologinių sakmių klasifikavimo schema:

I. Laimės.
II. Giltinė. Ligos.
III. Numirėliai.
IV. Lobiai.
V. Velniai.
VI. Vaiduokliai.
VII. Gamtos dvasios:
   1. Laumės.
   2. Undinės.
   3. Perkūnas.
   4. Vėjai.
   5. Šaltis.
   . . . .
VIII. Namų dvasios:
   1. Aitvarai.
   2. Kaukai.
   3. Pusčiai.
   4. Ugnys.
   . . . .
IX. Nepaprasti žmonės:
   1. Raganos.
   2. Burtininkai.
   3. Blogų akių žmonės.
   • 4. Vilktakiai.
   . . . .
X. Nepaprasti gyvūnai:
   1. Žalčiai.
   2. Gyvatės.
   3. Rupūžės.
   • 4. Vilkai.
   5. Meškos.
   . . . .

Sakmių skyriai schemoje išdėstomi pagal vaizduojamų mitinių būtybių gimininguma, panašumą. Pirmoje vietoje

atsiduria sakmės, kuriose vaizduojamos patį žmogų veikiančios mitinės būtybės: likimą lemiančios laimės, giltinės ir ligos, susargdinančios ir numarinančios žmogų. Į pirmą vietą jos iškeliamos ir dėl jose vaizduojamų mitinių būtybių „kilmingumo“: žmogaus likimo lėmėjos ir mirtis daugelio indoeuropiečių religijose priskiriama aukštesniajai — dievų — kategorijai. Toliau dedamos sakmės, kuriose vaizduojamos su mirusiųjų kultu susijusios būtybės (numirėliai, lobiai, velniai). Po jų — sakmės apie vaiduoklius, kurie lietuvių liaudies tikėjimuose neretai siejami su numirėliais arba su velniais. Pastarieji vienu atžvilgiu yra gimininingi numirėliams, o antru — gamtos ir gyvenamųjų vietų dvasioms, su kuriomis jie liaudies tradicijose dažnai maišomi. Nepaprasti žmonės ir nepaprasti gyvūnai sudaro savitą mitinių būtybių kategoriją: tai ne grynai žmogaus fantazijos sukurtos būtybės, o realūs padarai, tik tariamai apdovanoti antgamtinėmis savybėmis. Todėl ir sakmės apie juos dedamos vienos po kitų pačiame schemos gale.

Pateikta lietuvių mitologinių sakmių klasifikavimo schema yra detalesnė už „Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų kataloge“ vartojamą sistemą. Vietoj skyriaus „Laumės“ čia yra skyrius „Gamtos dvasios“, kuriame laumės išskirtos į poskyrį, ir analogiškai vietoj „Aitvaro“ — „Namų dvasios“. Nauji skyriai — „Giltinė. Ligos“, „Vaiduokliai“, „Nepaprasti gyvūnai“. Visa tai daroma, atsižvelgiant į pačių lietuvių mitologinių sakmių gausumą ir įvairumą. Juk lietuvių liaudis turi sakmių ne tik apie gamtos dvasias laumes, bet ir apie undines, ežerinius, miškų raganas ir t. t., ne tik apie namų dvasias aitvarus, kaukus, bet ir apie pusčius, mupsį, ugnį ir t. t. „Kataloge“ panašios sakmės arba sudėtos skyriuje „Neklasifikuotos sakmės (įvairu)“, arba iš viso nenurodytos. Mitologinės sakmės schemoje atribojamos nuo artimų kitų žanrų kūrinių: padavimų, pasakojimų.

Skyrių arba poskyrių viduje sakmes tikslingiausia išdėstyti teminiu principu, pagal mitinių būtybių funkcijas,

pradedant svarbiausiomis ir baigiant antraeilėmis. Pavyzdžiui, poskyryje „Laumės“ visos sakmės išdėstomos šitokia tvarka: laumės dirba moteriškus darbus, laumės apdovanoja, nužudo arba pakeičia vaikus, laumės bendrauja su vyrais, laumės kenkia gyvuliams ir t. t.

3. VISUOMENINĖ PASKIRTIS

Lietuvių (Jonynas, 1963, p. 368; Jonynas, 1967, p. 38) ir kitų tautų (Ambainis, 1959, p. 218; Азбелев, 1964, p. 161; Азбелев, 1965, p. 19; Чистов, 1964, p. 5; Чистов, 1974, p. 18 ir kt.) mokslininkai ne kartą yra konstatavę skirtingą pasakų ir sakmių visuomeninę funkciją. Svarbiausia pasakų paskirtis yra estetinė — suteikti klausytojams meninį pasitenkinimą, tuo tarpu sakmėmis norima supažindinti klausytojus su tam tikrais įvykiais, išgyvenimais. Ši funkcija atskiruose sakmių žanruose įvairuoja.

Norvegų mokslininkas B. Alveris yra teisingai pažymėjęs, kad, norint nustatyti tautosakos kūrinių funkciją, ne visada pakanka pačių kūrinių tekstų, o reikia turėti daugiau informacijos (Alver, 1967, p. 65). Lietuvių tautosakos užrašinėtojai ne visada jautė papildomos informacijos reikšmę: jų pateiktos pastabos apie sakmes labai šykščios. Todėl dabartiniu metu nusakyti lietuvių liaudies mitologinių sakmių funkcijas galima tik labai bendrais bruožais.

Mitologinės sakmės siekia supažindinti klausytojus su neva egzistuojančiomis mitinėmis būtybėmis ir žmogaus pergyvenimais, jas sutikus. Kartais jose norima parodyti tikėjimų mitinėmis būtybėmis tikrumą. Tai atsispindi ir sakmių struktūroje. Sakmės pradžioje pateikiamas tikėjimas, o toliau — jį patvirtinantis „atsitikimas“. Pavyzdžiui, Ožkabaliuose užrašytos sakmės pradžioje teigiama:

Laumēs, sako, moką kuo nuogeriausius moteriškus darbus: verpti, siuti, mezgsti, austi dailias drobes ir kitokius audimus. Jos pačios savo audeklus ir skalbia ir baltiną. (BLP I 106)

Toliau pateikiami net keli „tikri atsitikimai", kaip žmonės girdėję beskalbiančias laumes.

Kita svarbi mitologinių sakmių funkcija yra supažindinti klausytojus su tikėjimuose įprastomis žmonių ir mitinių būtybių bendravimo normomis. Vienomis sakmėmis siekiama pamokyti, ką galima ir reikia žmogui daryti, susidūrus su mitinėmis būtybėmis. Pavyzdžiui, daugeliu sakmių apie lobius pamokoma gudrumu įveikti užkeikimo galią; sakmėse apie aitvarus — pačiam išsiperinti, nusipirkti arba prisivilioti aitvarą. Kur kas dažniau siekiama perspėti žmones, ko negalima daryti, susidūrus su antgamtinio sakmių pasaulio gyventojais. Pavyzdžiui, sakmėje apie lietuvėną įsakmiai pabrėžiama: „Tai aš ir kitam pasakysiu, — sako anas, — kad ant kelių ir ežių negalima gulėti, nes lietuvėnam ten paskirta eiti" (LTt IV 493). Sakmėse apie piemenis ir perkūną perspėjama, kad negalima tyčiotis iš perkūno (LTt IV 588—589); sakmėse apie laumes — kad, saulei nusileidus, negalima skalbti (LTt IV 552—553), kviestis laumių į talką (LTt IV 549—550), jų erzinti (BLP II 195) ir t. t. Šiuo atžvilgiu mitologinės sakmės tarsi išskaičiuoja įstatymus, kurių nevalia žmonėms laužyti, ir nurodo bausmes už jų pažeidimą. Antai žmogui, atsigulusiam ant ežios, lietuvėnas sulaužo kojas, įžeistas perkūnas negyvai nutrenkia piemenį arba nuplėšia piemenei plaukus, pakviestos verpti laumės graso suverpsiančios moters plaukus, o erzinamos pasiunčia mirtį.

Panašias funkcijas turi ne tik lietuvių, bet ir kitų tautų mitologinės sakmės. Remdamasis švedų medžiaga, jas yra nurodęs K. V. Sidovas (Sydow, 1948, p. 75), norvegų — B. Alveris (Alver, 1967, p. 66), amerikiečių — P. B. Mulenas (Mullen, 1971, p. 406—413).

Mitologinės sakmės, panašiai kaip mitai primityvioje kultūroje, B. Malinovskio žodžiais tariant, „išreiškia, kodifikuoja tikėjimą, padidina jo reikšmę, morališkai jį apsaugo ir įgyvendina" (cit. pagal Dundes, 1965, p. 292). Mitologinių sakmių ryšį su tikėjimais yra nurodę daugelis mokslininkų (Honko, 1962; Honko, 1964, p. 5—19; Degh,

1965, p. 80; Hand, 1965, p. 441 ir kt.). Ypač stipriai tas ryšys jaučiamas memoratuose; tuo tarpu fabulatuose jis gerokai susilpnėjęs, o kartais ir visai išnykęs.

Tačiau mitologinės sakmės turi ne tik informacinę, bet ir estetinę paskirtį.

Mitologinės sakmės, kaip jau ne kartą yra pažymėję tarybiniai ir užsienio mokslininkai (Пропп, 1964 б, p. 60, Померанцева, 1968, p. 286; K. Ranke, 1958, p. 565; Lüthi, 1965, p. 22 ir kt.), yra „baisūs" kūriniai. Juose vaizduojamas nepaprastas, žmogui svetimas pasaulis, pilnas netikėtumų, pavojų ir paslapčių. Baisus jau pats susitikimas su velniais, vaikščiojančiais numirėliais, laumėmis ir kitomis ne šio pasaulio būtybėmis. Su jomis susitinkama ypač bauginančiomis aplinkybėmis: naktį ar vėlai vakare žmogaus negyvenamose vietose, raistuose, paupiuose, prie kapinių. Mitologinių sakmių baisumas dirgindavo klausytojų vaizduotę, žadindavo stiprius išgyvenimus. Įspūdį sustiprindavo tikėjimas, kad vaizduojamieji įvykiai tikrai kažkada buvo ir vėl bet kurią akimirką gali pasikartoti. Nė vienas klausytojas nebūdavo tikras, kad, grįždamas namo, nesutiks velnio, vaikščiojančio numirėlio ar laumės. Mitologinės sakmės dažniausiai būdavo sekamos temstant arba sutemus jaujose, malūnuose, prie naktigonių laužo— žodžiu, ten, kur lengviausia sužadinti baimę. Ypač daug baimės mitologinės sakmės įvarydavo vaikams. Antai tautosakos pateikėja P. Šimkienė iš Šiaulių prisimena:

Amžiną atilsį mano mamytės tėvelis kiek visokių pasakų mokėdavo, kiek pasakojimų, kiek tikrų atsitikimų. Kad mes da maži būdavom, nubėgsim ir vis prašom senelio pasakot, o tas — tik klausyk. Ir kad pripasakos, kad pripasakos, ir vis jam tikra teisybė būdavo. O mes net liežuvius pasidėsim beklausydami. Da dieną tai vis nieko, bet jau sutemus, būdavo, tai jau ir nelipam nuo pečiaus, ir kojų bijom išleisti į žemę. Taip, rodos, tie visoki vaiduokliai, pakaruokliai, velniai ir raganos ir kyšo iš kiekvieno patamsio savo baisias gauruotas galvas[9]. (LTR 2708/14/)

---

[9] Iš rankraščių tekstai cituojami dabartinės literatūrinės kalbos rašyba; skyryba irgi tvarkoma pagal dabartinės literatūrinės kalbos normas.

Tautosakos rinkėja E. Glemžaitė-Dulaitienė vieno rankraštinio tautosakos rinkinio įvade rašo:

> O kas paklaustų, ką aš gražiausio atsimenu apie tėvelius, pasakyčiau — Kupiškio turgų ketvirtadienius. Tada vakare tėvelius aplankydavo Svydenių, Paketurių ar <...> kitų kaimų bičiuliai ir iki vidurnakties pasakodavo: kaip velniai žmogų vedžioja, kaip aitvaras pinigus neša, apie raganas ir daug kitų baisių dalykų, kad klausant užmirdavo dūšia... (LTR 2993)

Baimė, patiriama besiklausant mitologinių sakmių, yra susijusi su estetiniu pasigėrėjimu ir skiriasi nuo tikros baimės, kurią sukelia, pavyzdžiui, sutiktas vilkas, plėšikas. Nė vienas žmogus nenori, kad pasikartotų tikra baimė, tačiau nori klausytis baisios sakmės. Netgi šių dienų skaitytojui, visiškai nebetikinčiam mitinių būtybių egzistavimu, įdomu patirti, koks buvo tas mūsų senolių tikėtas nepaprastas, baisus „anas pasaulis“.

Baisumas būdingesnis toms sakmėms, kuriose pasakojama apie neva paties pateikėjo arba jo pažįstamų žmonių susidūrimą su mitiniu pasauliu (memoratams). Tuo tarpu sakmėse, turinčiose pastovius tradicinius siužetus (fabulatuose), baisumą užgožia pakilumas arba, priešingai, — komiškumas. Neretai dėl šių ypatybių mitologinės sakmės ir sekamos. Stebuklinėse pasakose labiau iškeliamos žmogaus fizinės galios, tuo tarpu mitologinėse sakmėse— protinės. Pasakų herojus didžiausius žygius atlieka (nužudo slibinus, užjoja ant stiklinio kalno), pasikliaudamas savo jėga ir stebuklingų padėjėjų pagalba. Sakmių žmogus pavojingą mitinį pasaulį priverčia paklusti gudrumu ir sumanumu. Pavyzdžiui, gudrus kareivis priverčia numirėlį atgaivinti nužudytus jaunavedžius (LTR 426/74/), marti iškasa užkeiktus pinigus (LTR 372/67/), vagis sutrukdo velniui atimti jaunosios sveikatą (LTR 3164/447/) ir t. t. Tuo tarpu komiškumas neretai kyla, kai žeminančioje padėtyje atsiduria neva galinga, pavojinga mitinė būtybė arba pasipūtęs, nedoras žmogus. Pavyzdžiui, aitvarai, ragaudami piemens sukrautus arkliamėšlius, nesuprasdami ginčijasi, ar čia kukuliai, ar kumelkukuliai (LTR 3574

/128/); velniai išlaksto iš pirties, šeimininko mestas girnas palaikę griausmu (LTR 2795/173/). O puikuolis ponas, pas velnią pasisiūdinęs švarką be siūlių, vidury bažnyčios tarp žmonių pasijunta bestovįs vien su marškiniais ir apatinėmis kelnėmis (LMD I 301/33/). Visų pastovius tradicinius siužetus turinčių sakmių paskirtis — teikti ir estetinį pasitenkinimą. Kai kuriose sakmėse ši funkcija net vyrauja. Tai sudaro prielaidas joms virsti pasakomis, juokais bei anekdotais.

Natūralioje aplinkoje sekamos sakmės iš karto atlieka kelias funkcijas, bet tik viena iš jų yra vyraujanti. Be to, pastebėta, jog vienu atveju ta pati sakmė atlieka vienokią funkciją, o kitu — kitokią, nors atskirose sakmių grupėse, priklausomai nuo jų turinio, paprastai vyrauja kuri nors viena funkcija.

Keičiantis liaudies pasaulėjautai, mitologinių sakmių paskirtis pastebimai kinta. Pastaruoju metu mitologinės sakmės nebetenka informacinės paskirties, o įgyja grynai estetinę. Pavyzdžiui, Lietuvos TSR Paminklų apsaugos ir kraštotyros draugijos 1966 m. surengtos kompleksinės ekspedicijos į Ignalinos rajoną metu Rimšės apylinkėje buvo aptiktas talentingas mitologinių sakmių pasakotojas Liudvikas Dubaka (Vėlius, 1969). Nuolatiniai jo klausytojai yra mokyklinio amžiaus anūkai. Nors jie mažai tetiki vaizduojamų įvykių tikrumu, tačiau nuolat prašo sekti tas pačias sakmes, nes jiems įdomu klausytis. Estetinę paskirtį greičiausiai įgyja tradicinės sakmės, ypač tos, kurių siužetai labiau išdailinti.

4. MENINĖS YPATYBĖS

Mitologinių sakmių kūrėjai ir pateikėjai aiškiai nejausdavo jų meninės vertės. Sekdami sakmes, jie dažnai manydavo atpasakoją tikrus savo apylinkių atsitikimus, o ne visoje Lietuvoje ir net Europoje žinomus kūrinius. Pats terminas *atsitikimas* paprastai vartojamas ne sakmei, kaip meno kūriniui, o tam neva tikram įvykiui pavadinti.

Šia prasme sakmes vokiečių mokslininkas F. Rankė (Ranke, 1924, p. 9) yra taikliai pavadinęs kūriniais, neturinčiais savimonės („Selbstbewusstsein“). Tačiau tai nereiškia, kad sakmės apskritai nepriklauso meno sričiai. Joms tinka populiarusis K. Markso posakis apie mitologiją, kuri esanti „nesąmoningas meninis gamtos perdirbimas“ (Маркс, 1950, p. 225). Sakmėse tikrovė irgi perdirbta aiškiai nesuvokta menine forma, turint prieš akis ne estetinius, o praktinius tikslus.

Sakmių meninė forma iš esmės skiriasi nuo pasakų. Pasakose tikrovės reiškiniai sąmoningai transformuoti pagal savitus estetikos dėsnius, kurie dažnai neatitinka realių gyvenimo dėsnių. Todėl kai pradedama pasakoti nebūtus dalykus, žmonės su pašaipa atšauna, jog tai pasaka. O sakmėse priešingai — tikrovė perkuriama laikantis realių gyvenimo dėsnių. Pagrindinis mitologinių sakmių meninės specifikos bruožas kaip tik ir yra tikroviškumo siekimas, nulėmęs jų siužetų, motyvų, veikėjų pobūdį, pasakojimo stilių ir kt. Dėl to susidaro įspūdis, kad sakmėse tikrovė tik perpasakojama, o ne perkuriama. Specifinis tikrovės perteikimo pobūdis daugeliui mokslininkų suponavo mintį, kad sakmės neturinčios pastovios formos, kad jų forma priklausanti nuo vaizduojamo gyvenimiško fakto, auditorijos sudėties ir pan. Pavyzdžiui, vokiečių mokslininkas L. Rerichas teigia, kad sakmės esančios tik nevienalyčių formų, sudėliotų be jokių epinių dėsnių, mišinys (Röhrich, 1958, p. 667). Pasak švedo K. H. Tilhageno, sakmės, priešingai pasakoms, neturinčios nusistovėjusių kanonų ir jų turinys įdomesnis už formą (Tillhagen, 1964, p. 12). Rusų tarybinis folkloristas K. Čistovas teigia, kad sakmių morfologinė struktūra esanti nepastovi (Чистов, 1967, p. 20), kad forma čia ištisai priklauso nuo konteksto, nuo pasakotojo bendravimo su klausytojais, nuo komunikatyvinės tam tikru momentu kilusios situacijos (Чистов, 1974, p. 25).

Tad, aptariant lietuvių mitologinių sakmių meninę specifiką, vienas pamatinių klausimų yra tas, ar šio žan-

ro kūriniai apskritai turi savitą, pastovią meninę formą, o jeigu turi, tai kokia ji yra.

Mitologinių sakmių žanrą siužeto požiūriu sudaro ne visai tapatūs kūriniai. Juos galima skirstyti į dvi grupes: 1) sakmes, turinčias tradicinį siužetą, kartais paplitusį net visoje Europoje, ir 2) sakmes, neturinčias tradicinio siužeto. Šitaip sakmes jau skirstė vokiečių folkloristas T. V. Šmitas (Schmidt, 1929, p. 135—140), švedų — K. V. Sidovas (Sydow, 1948, p. 73—76). Dabartiniu metu su tokiu sakmių skirstymu sutinka ir kiti mokslininkai. Pirmosios grupės sakmes T. V. Šmitas vadina sakmėmis—pasakojimais *(Sagenerzählung)*, K. V. Sidovas — fabulatais *(Fabulat)*, R. T. Christiansenas (Christiansen, 1958, p. 3) — keliaujančiomis sakmėmis *(migratory legend)*. Antrosios grupės sakmes T. V. Šmitas vadina įspūdžio škicais *(Erlebnisskizze)*, K. V. Sidovas — memoratais *(Memorat)*, atsiminimų sakmėmis *(Erinnerungssage)* ir t. t. Pastaruoju metu šioms dviem sakmių grupėms pavadinti vis labiau įsigali K. V. Sidovo terminai.

Svarbiausioji (tiek savo meninėmis idėjinėmis vertybėmis, tiek užfiksuotų variantų kiekiu) lietuvių mitologinių sakmių grupė yra fabulatai. Jie išaugo iš tikėjimo įvairiomis mitinėmis būtybėmis ir su juo susijusių žmonių pergyvenimų. Svarbi prielaida jiems susidaryti buvo žmogaus fantazija, kurią žadindavo tikėjimas paslaptingomis antgamtinėmis galiomis ir betarpiškai pergyventi atsitikimai. Tačiau fantaziją fabulatuose riboja tikroviškumo siekimas. Juose pasakojama tik tai, kuo žmonės daugiau ar mažiau tikėjo. Nors fabulatai glaudžiai susiję su tikėjimais, tačiau jie kaip meno kūriniai gyvena atskirą, savarankišką gyvenimą. Jie peržengia atskirų apylinkių, etnografinių rajonų, valstybių, kartais net ir žemynų ribas. Pavyzdžiui, lietuvių fabulato „Laumės ir kūdikis" (LPK 3691)[10], negalutiniais duomenimis, užfiksuota apie šimtą

---

[10] Orientacijai nurodomi dažniau cituojamų sakmių siužetų tipų numeriai „Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų kataloge".

variantų, sakmės „Bernas išvalgo aitvarų maistą" (LPK 3477) — apie 50 variantų ir t. t. Nors turime daug vienos sakmės variantų, tačiau siužetas juose iš esmės lieka nepakitęs. Pavyzdžiui, visuose sakmės „Laumės ir kūdikis" variantuose siužeto schema ta pati: „Vargšė moteris, bedirbdama lauke, pamiršta vaiką — laumės jį apdovanoja; turtingoji tyčia lauke palieka vaiką — laumės jį nužudo". Įvairuoja tik siužeto branduolio nekeičiančios detalės: moters socialinė padėtis (neturtinga moteris, našlė, samdinė, pajuokiama marti...), darbas (vaiką moteris užmiršta, šieną grėbdama, rugius piaudama, skalbdama...), laumių dovanos (nesibaigiantis audimas, auksas, pinigai...) ir t. t. Toks pat stabilus siužetas „Bernas išvalgo aitvarų maistą", žinomas Lietuvoje dviem versijomis. Pirma: „Šeimininkas padeda aitvarams maistą — bernas jį išvalgo — aitvarai atkeršija šeimininkui". Antrojoje versijoje siužetas praplečiamas: kerštaujančius aitvarus bernas sudegina. Atskiruose variantuose įvairuoja tik detalės, kurios nekeičia visos siužeto struktūros. Stabilumu fabulatų siužetai yra panašūs į pasakų siužetus, nors kitais atžvilgiais tarp jų yra didelis skirtumas. Todėl reikia visiškai pritarti čekoslovakų mokslininko O. Sirovatkos nuomonei, jog fabulatai reliatyviai stabilūs, o įvairuoja tik tie atskiri jų siužeto elementai, kurie morfologiniu požiūriu yra antriniai (Sirovátka, 1964, p. 100).

Kita lietuvių mitologinių sakmių grupė — memoratai— užima kuklesnę vietą[11]. Kadangi memoratai neturi tradici-

---

[11] Lietuvių tautosakos rankraštyne didesnę mitologinių sakmių dalį sudaro fabulatai. Tačiau reikia paabejoti, ar tai atspindi realų liaudyje gyvuojančių sakmių santykį. Memoratai tautosakos rinkėjų ilgai buvo, o kartais ir dabar tebėra ignoruojami. Tik objektyvesni, labiau įgudę tautosakos rinkėjai (V. Kalvaitis, M. Slančiauskas ir kt.) skyrė jiems prideramą dėmesį. Objektyviai fiksuojant visas sakmes, persvara tikriausiai būtų memoratų naudai. Pavyzdžiui, 1963 m. Šilalės rajone, Kaltinėnų apyl. užfiksavus visas pasektas sakmes, pasirodė, kad apie 54 procentus jų yra memoratai (LTR 3643). Iš 1966 m. Ignalinos raj., Rimšės apyl. užrašytų sakmių memoratai sudaro 55 procentus (LTR 3863, 3864).

nio nusistovėjusio siužeto, o juose pasakojama apie atskirų asmenų pergyvenimus, kyla klausimas, ar iš viso juos galima priskirti tautosakai. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, jog jie nepaklūsta bendriausiems tautosakos principams, būtent: tradiciškumui, kolektyviškumui ir t. t. Pavyzdžiui, niekas nelaiko tautosaka atskirų asmenų pasakojimų, ką jie regėjo ar girdėjo turguje, „jomarke", bažnyčioje, dainų šventėje. Iš tiesų, kai kurie memoratai stovi ant ribos tarp tautosakinio kūrinio ir paprasto pasakojimo. Tai rodo kad ir toks pavyzdys:

Parvažiava iš Labardžių tieveli nabaštiks, Valis nabaštiki ir Juozas. Ir dabar any, ty vaika, žina, snaud, vo tieva nabaštiks purmuonaun. Parvažiū any kap yr pruo Jinkaičius kels ir griuovys tuoks, kaip raguva. Any važiū, vo unt krunta gul, ruoduos, tuoks kap tik paršas didžiausis, jūds. Ta kumeli žingsnį arčiau — kap su ragas. Atvažiūjam pry pat — paleka kap vilks, kap šū. Aš, saka, vaikams nieka nasakau. Vo ta kumeli sūknarki, sūknarki. Kap pravažiavom, nabatsemenu, katras vaiks ir saka:

— Tieveli, ar namate, kaži kas tin gulieji unt krunta?

Kyk pavaževin, tievs eti atgal. Vaika bijuoji baisiause:

— Tievelyti, nekem!

Ir neji. (LTR 3643/155/)

Žmogui, nepažįstančiam tautosakos ir netikinčiam mitinių būtybių egzistavimu, pakelėje pamatytas juodas daiktas nesukels jokių asociacijų, tas pamatymas nebus joks išskirtinis įvykis, kitais žodžiais tariant, nebus jokio siužeto, kurį vertėtų kitiems papasakoti. O žmogui, tikinčiam, kad naktį įvairiausiais pavidalais pasirodo mitinės būtybės, ir girdėjusiam daug sakmių, kaip vienam ar kitam pakelėje pasirodė vaiduoklis ar velnias, žmogui su dar gyva mitine pasaulėjauta kiek neįprastas daiktas tuoj pažadina vaizduotę, nukreipia ją į mitinę sferą. Toks žmogus atsitikimą susieja su žinomomis sakmėmis ir vėliau pasakoja pagal paprasčiausią nusistovėjusį sakmės modelį.

Vadinasi, tradiciškumą ir kolektyviškumą šiuo atveju išreiškia atskiras individas, pasakojąs tikrą savo pergy-

venimą. Pasakojant apie neva tikrai matytą, girdėtą ar kitais pojūčiais suvoktą aiškiai apibrėžtą mitinę būtybę — laumę, aitvarą, velnią ir t. t., — tradiciškumas, kolektyviškumas dar labiau juntamas.

Šie ir kiti tautosakos kūriniui būtini požymiai memoratuose pasireiškia ir įprastu būdu: juos pasakoja ne tik žmogus, pats pergyvenęs įvykį, bet kur kas dažniau ir iš ko nors kito nugirdęs. Tuoj susidaro nauja siužeto tradicija.

Vadinasi, šie kūriniai priskirtini tautosakai. Atskiri fabulatai kartais irgi susiejami su konkrečia vieta ar asmeniu, tad net neįmanoma nustatyti griežtos ribos tarp jų ir memoratų. Juoba memoratai, imti pasakoti platesnėje apylinkėje, įgyja daug fabulatų bruožų ir tiesiog pereina į juos. Memoratų virtimą fabulatais, daugiausia remdamasis vokiečių medžiaga, yra aptaręs vokiečių folkloristas V. E. Poikertas (Peuckert, 1965, p. 11—15).

Memoratuose mažiau fantazijos, meninės išmonės. Jų siužetai tiesiogiai priklauso nuo konkretaus įvykio, pergyvenimo.

Memorato formavimesi galima pastebėti tris kardinalinius taškus: objektyvų, kad ir nežymų, įvykį ar tiesiog objektyvią tikrovę, subjektyvų jos atspindį žmogaus sąmonėje ir žodinį to atspindžio perteikimą. Memorato atsiradimo procesą, ypač to proceso psichologinę būseną, ne kartą yra aptarę vokiečių folkloristai ir detaliai išnagrinėjęs V. E. Poikertas studijoje „Sakmės“ (Peuckert, 1965). Kad objektyvi tikrovė (materialūs objektai, garsai, spalvos...) žmogui atrodytų antgamtiška ir jis pajustų neįprastą akistatos su mitiniu pasauliu jausmą *(numinose Gefühl)*, kaip elementari sąlyga būtina, kad jis dar turėtų gyvą mitinę pasaulėjautą. Tik dėl šios pasaulėjautos pamatytas paprastas šuo tampa užkeiktų pinigų sargu arba velniu, iš balų kylančios klystžvakės — klajojančiomis matininkų vėlėmis, per padangę skriejąs meteoras — aitvaru, upelio teliuškavimas — laumių kultuvių tauškėjimu ir t. t., — žodžiu, objektyvus pasaulis tampa antgamtiško,

mitinio pasaulio ženklais. Kitaip tariant, žmogaus pojūčiai, suvokimai, netgi visa sąmonė iš kasdieninio gyvenimo plotmės tarsi perkeliama į mitinę.

Akis į akį su mitiniu pasauliu žmogus paprastai susiduria maždaug vienodu laiku (vidurnaktį, vidurdienį, joninių, vėlinių naktį ir pan.) maždaug vienodose vietose (prie kapinių, miške, paupy, kryžkelėse, prie tiltų...) vienodomis aplinkybėmis (būdamas vienas, nuvargęs, neblaivus...). Nesunku pastebėti, kad šios akistatos laiką ir vietą irgi nulemia mitinė pasaulėjauta. Mitinį pasaulį žmogus neva išvysta tada ir ten, kur jis pagal senuosius tikėjimus egzistavęs. Todėl žmogaus akistatos su mitiniu pasauliu vietos ir laiko problema visų pirma yra ne psichologinė (kaip teigia V. E. Poikertas), o mitologinė. Nagrinėjama psichologiniu aspektu, ji, mūsų nuomone, neišvengiamai turėtų būti praplėsta ir tapti viso mitinio pasaulio (ir atskirų jo dominančių) kilmės psichologinių priežasčių problema.

Memoratuose ir stengiamasi perteikti tą žmogaus tikrai pergyventą akistatą su mitiniu pasauliu. Todėl juose (kaip ir pačioj akistatoj) ryškiai išsiskiria tos dvi plotmės (kasdieninė, buitiškoji ir nepaprasta, mitiškoji), žmogaus (šiuo atveju jau memorato herojaus) sąmonės transformacija iš buitiškosios plotmės į mitiškąją ir kiti šiai akistatai būdingi dalykai. Skirtumas čia tik tas, kad šiurpioje akistatoje su įsivaizduojamu mitiniu pasauliu žmogus patiria stiprų jausmų antplūdį, ir visi jo veiksmai tam tikru mastu yra tvarkomi savisaugos instinkto — jis stengiasi išvengti to neva prieš jį atsivėrusio mitinio pasaulio. O pasakojant apie šią akistatą, kaip tik siekiama kuo ryškiau pavaizduoti šią žmogui atsiskleidusią kad ir nedidelę mitinio pasaulio dalelę. Tačiau ją vaizduojant, mitinis pasaulis ir vėl modeliuojamas pagal mitinės pasaulėjautos sudarytus šablonus. Memoratai dar pulsuoja neseniai pergyventais jausmais, įspūdžiais, tik, perteikiami žodžiais, tie jausmai apibendrinami, praranda savo gilumą, nepaprastumą, kuris sunkiai išsakomas žodžiais, subtilų niu-

ansuotumą ir detalumą. Jausmų trūkumą kompensuoja tinkama auditorija. Klausytojai su dar gyva mitine pasaulėjauta, kuriems patiems, gal būt, yra tekę patirti panašią akistatą, jau iš vienos kitos užuominos puikiai atkuria beveik visą memorato herojaus išgyventų jausmų gamą.

Daugelis mokslininkų — K. V. Sidovas (Sydow, 1948, p. 74), O. Sirovatka (Sirovátka, 1964, p. 101), K. Čistovas (Чистов, 1967, p. 20) ir kt. dar skiria trečią sakmių grupę — kronikatus, įvairias pastabas apie mitines būtybes ar istorinius įvykius. K. V. Sidovas jas vadina informacinėmis pastabomis *(Chroniknotizen)*, K. Čistovas — gandais bei nuogirdomis *(слух и толк)* ir pan. Tokių pastabų, ypač apie mitines būtybes, apstu ir lietuvių tautosakoje. Jomis dažniausiai reiškiamas bendras tikėjimas mitinių būtybių egzistavimu arba apibūdinamos atskiros tų būtybių ypatybės. Pavyzdžiui:

Šnekėjo, kad yra gyvačių karalius su karūnike. (LTR 3643/250/)

Velne atedava kiaulis mošti pry pymenų, iš guzikų grajydava. (LTR 3643/281/)

Senovēj' laumēs labai darbštēs buvo; jei mergos gult' eidamos ant vindo šnurus palikdavo, tai ik rytmečio laumēs pilną špulę priverpdavo. (BLP II 195)

Pastabų pasitaiko gana ilgų, išvardijančių beveik visas mitinių būtybių ypatybes. Pavyzdžiui:

Kitą kartą buvusēs Laimēs, tai jos katrą vieną žmogų tuoj' užgimusį palaimindavusēs. Kartais, kudikiui užgimus, išgirsdavę po langu šitokį balsą: „lai bus tokiu koki aš dabar esmu“. O tos laimēs kasdien' mainydavusiosēs: vieną dien' turtinga, kitą dien' — vidutinē, kitą dien' su visu nieko ne turēdavusi. Tai tas žmogus tokiu ir budavęs lyg' numirštąs, koki būdama laimē jį palaimindavus. Todel ir dabar sakoma: „teip laimē lēmē!“ arba: „katram vienam no Dievo yra laimē duota, bet ne visi tegal' atrasti“. (BLP II 194)

Pastabas apie mitines būtybes tautosakos pateikėjai paprastai pasako, kai užrašinėtojai teiraujasi, kas jos buvusios, kaip atrodydavusios.

Kitos pastabos išreiškia prietarus, ką galima ir ko negalima daryti, kad nepažeistum nusistovėjusių žmogaus

ir mitinių būtybių bendravimo normų, tarsi pataria, kaip apsisaugoti nuo kenkimo, kaip išsigydyti pakenkus ir t. t. Pavyzdžiui:

Senovėje per dvylika sanvaičių žibindavę prie kudikių naktimi žiburį, idant apsiginti nuo laumių, nes jos bijodavusios šviesos, ypačiai vaškinės žvakės. (BLP I 106)

Norint, idant laumė, permainytą prieš krikštą, vaiką atgręžtų, reik jos paliktą vaiką, saulei leidžiantės ar tekant, išnešus ant mėšlyno plakti su šermukšnine rykšte; laumei pagaila savo vaiko, todėl atnešа aną, o savąjį atsiima... (BLP I 106)

Tyrinėtojai, šitokias pastabas priskyrę sakmėms, buvo priversti nurodyti didžiulį jų skirtumą nuo fabulatų ir memoratų. K. V. Sidovas teigė, kad jos priklausančios ne liaudies grožinei kūrybai, o mokslui (Sydow, 1948, p. 74), O. Sirovatka — kad jos stovinčios ant (arba net už) liaudies prozos ribos (Sirovátka, 1964, p. 101). Šitaip teigdami, jie neišvengė prieštaravimų. K. V. Sidovas, skirstydamas visą pasakojamąją tautosaką į atskiras kategorijas, sakosi imąs tik meninius liaudies pasakojimus („Volksdichtung... durchweg erzählender Art“) (Sydow, 1948, p. 79), o į savo sudarytą sakmių klasifikavimo sistemą įjungė ir pastabas. O. Sirovatka aptaria liaudies prozos ir sakmių, kaip jos dalies, katalogavimo problemas (Sirovátka, 1964, p. 99), o toliau liečia ir pastabas.

Pastabos apie mitines būtybes paprastai esti be siužetų. Jeigu kartais jose ir pastebimos siužetų užuomazgos, tai nesunku kiekvienu konkrečiu atveju išsiaiškinti, iš kokių fabulatų ar memoratų jie yra priklydę. Tos pastabos nėra sekamos vakarais, kaip kitos sakmės ar pasakos. Jų turinys išreiškiamas, K. V. Sidovo žodžiais tariant, „teigimo forma“ (Sydow, 1948, p. 74), kai pasiteiraujama, kas per viena buvusi ta ar kita mitinė būtybė, ką ji veikusi. Tokių pastabų ypač pagausėja, kai sakmės užmirštamos ir telieka neaiškus prisiminimas apie kažkada tikėtas mitines būtybes. Panašių pastabų galima išgirsti ir apie pasakų veikėjus, pavyzdžiui, pasiteiravus, kas toks yra slibinas, ką jis veikdavo.

Kadangi pastabos apie mitines būtybes neturi siužetų, iš viso nėra pasakojamos, tai vargu ar dera jas priskirti pasakojamajai tautosakai, juo labiau mitologinių sakmių žanrui. Tuo nenorima sumenkinti tokių pastabų reikšmės sakmių, o ypač jose vaizduojamų mitinių būtybių tyrinėjimui. Šios pastabos yra glaudžiai susijusios su sakmėmis, netgi joms giminingos. Daugelis iš jų užima tarpinę padėtį tarp mitologinių sakmių ir žodžiais išsakyto abstraktaus tikėjimo. Kadangi šios pastabos nėra pasakojamos, tai čia, vokiečių folkloristo V. E. Poikerto žodžiais tariant, galima kalbėti tik apie sakmės formavimąsi arba irimą (Peuckert, 1965, p. 8). Šveicarų mokslininkas M. Liutis panašių pastabų irgi nelaiko sakmėmis (Lüthi, 1961, p. 46).

Kalbant apie mitologinių sakmių meninę specifiką, paprastai turimi galvoje tik fabulatai ir memoratai. Nors tarp tų dviejų mitologinių sakmių grupių yra nemaža skirtumų, tačiau jos atlieka panašias funkcijas, atspindi tas pačias tikrovės sritis. Todėl jos nesudaro atskirų žanrų, kaip kartais manoma (žr. Померанцева, 1968, p. 276), o yra to paties žanro atskiros grupės. Abi jos yra veikiamos tų pačių meninės formos dėsnių.

Ir memoratuose, ir fabulatuose svarbiausias vaizduojamas įvykis yra žmogaus ir mitinės būtybės susidūrimas— akistata. Paprasčiausioje sakmėje žmogus pamato, išgirsta ar kitokiais pojūčiais suvokia mitinę būtybę, tačiau su ja visiškai nesantykiauja. Pavyzdžiui, žmogus pamato padange skrendantį aitvarą, keliu traukiančias dvasias, miške, lauke ar sodyboje šmėkštelėjusį vaiduoklį, išgirsta beskalbiančias ar beverpiančias laumes, paliečia šaltą vaiduoklio ar vaikščiojančio numirėlio kūną ir t. t. Šitokie siužetai sudaryti tik iš vieno motyvo:

I. | 1. Žmogaus ir mitinės būtybės akistata |

Tokie nesudėtingi yra dauguma memoratų.

Tačiau fabulatų ir netgi kai kurių memoratų siužetai jau yra labiau išplėtoti: žmogus ne tik susitinka mitinę būtybę,

bet ir santykiauja su ja. Tie santykiai baigiasi dvejopai: arba žmogus pergudrauja, įveikia (pajuokia, atsikrato, užmuša, priverčia sau tarnauti...) mitinę būtybę, arba mitinė būtybė pergudrauja (pajuokia, vargina, nužudo...) žmogų. Pavyzdžiui, pirmuoju atveju žmogus pajuokia velnią, prisivilioja aitvarą, atima jo nešamą turtą, sužeidžia arba visai sunaikina įtariamą raganą, iškasa užkeiktus pinigus ir pan.; antruoju atveju — velnias pajuokia žmogų, laumė pakeičia vaikus, slogina, raganius paverčia žmones vilkais, atžindai nužiūri, pinigai nesiduoda iškasami ir t. t. Šitokie siužetai sudaryti iš dviejų motyvų, kurių antrasis semantiniu požiūriu įvairuoja:

II.

A.	1. Žmogaus ir mitinės būtybės akistata
	2. Žmogus pergudrauja mitinę būtybę

B.	1. Žmogaus ir mitinės būtybės akistata
	2. Mitinė būtybė pergudrauja žmogų

Nemažoje mitologinių sakmių (ypač fabulatų) dalyje žmogaus ir mitinės būtybės santykiai dar labiau išplėsti: pergudrauta mitinė būtybė arba žmogus ieško būdų atsirevanšuoti, ir tai jiems pavyksta. Pavyzdžiui, ragana per vestuves pakenkia jauniesiems arba svotui, svotas — raganai; bernas išvalgo aitvarų maistą — aitvaras uždega namus; laumė slogina žmogų — žmogus suranda, kaip apsisaugoti; šykštuolis užkeikia pinigus — bernas gudrumu juos iškasa ir t. t. Šitokie siužetai sudaryti iš trijų motyvų, kurių du paskutiniai semantiniu požiūriu irgi įvairuoja:

III.

A.	1. Žmogaus ir mitinės būtybės akistata
	2. Žmogus pergudrauja mitinę būtybę
	3. Mitinė būtybė pergudrauja žmogų

B.	1. Žmogaus ir mitinės būtybės akistata
	2. Mitinė būtybė pergudrauja žmogų
	3. Žmogus pergudrauja mitinę būtybę

Mitologinių sakmių su dar labiau išplėtotu siužetu retai tepasitaiko. Kaip pavyzdį būtų galima pateikti siužeto „Bernas išvalgo aitvarų maistą“ antrąją versiją: bernas pajuokia aitvarus — aitvarai uždega namus — bernas sudegina aitvarus. Šitoje siužeto versijoje yra net keturi motyvai:

IV.

1. Žmogaus ir mitinės būtybės akistata 2. Žmogus pergudrauja mitinę būtybę 3. Mitinė būtybė pergudrauja žmogų 4. Žmogus vėl pergudrauja mitinę būtybę

Pasitaiko dar sudėtingesnių sakmių siužetų, sukomponuotų paraleliniu būdu. Ryškiausias tokio siužeto pavyzdys yra „Laumės ir kūdikis“: netyčia lauke paliktą kūdikį laumės apdovanoja, o tyčia — nužudo. Tokių siužetų schema:

V.

1. Žmogaus ir mitinės būtybės akistata	≈	Žmogaus ir mitinės būtybės akistata
2. Žmogus pergudrauja mitinę būtybę		Mitinė būtybė pergudrauja žmogų

Kartais atskiri motyvai išvardytuose mitologinių sakmių tipuose praleidžiami. Ypač dažnai praleidžiamas pirmasis motyvas. Pavyzdžiui, sakmėse apie laumės sloginamą žmogų nėra savarankiško epizodo apie laumės susitikimą su žmogum, o iš karto vaizduojamas pats sloginimas. Tokių sakmių siužetų struktūrinės schemos atrodo šitaip:

II.

A. 1.
2. Žmogus pergudrauja mitinę būtybę

B. 1.
2. Mitinė būtybė pergudrauja žmogų

III.

A. 1.	
	2. Žmogus pergudrauja mitinę būtybę
	3. Mitinė būtybė pergudrauja žmogų

B. 1.	
	2. Mitinė būtybė pergudrauja žmogų
	3. Žmogus pergudrauja mitinę būtybę

IV.

1.
2. Žmogus pergudrauja mitinę būtybę
3. Mitinė būtybė pergudrauja žmogų
4. Žmogus vėl pergudrauja mitinę būtybę

Kartais kai kurie motyvai, priešingai, gali būti net kelissyk kartojami. Pavyzdžiui, yra sakmių, kur numirėlis ar vaiduoklis įvairiais pavidalais vis pasirodo žmogui, kol pagaliau juo atsikratoma.

Čia pateiktos tik bendriausios mitologinių sakmių siužetų kompozicinės schemos. Įvairiapusiškai išnagrinėti jų struktūrą — vis dar ateities uždavinys. Čia tik derėtų pastebėti, kad atskiros sakmių grupės priklausomai nuo svarbiausios funkcijos, kilmės ir pobūdžio yra sukurtos pagal šiek tiek skirtingus modelius. Antai sakmės, kuriomis siekiama įsąmoninti žmones, ko negalima daryti santykiaujant su antgamtiniu pasauliu, yra sukurtos pagal modelį:

Draudimas
Draudimo pažeidimas
Pasekmė

Pavyzdžiui, yra prietaras, draudžiąs šeštadienio vakarais ilgai verpti; moteris verpė — nedėlia kaulus sulaužė

(BLP I 108). Arba: negalima laumių erzinti; pusbernis erzino — ant akėtvirbalio nusidūrė (BLP II 195). Negalima iš perkūno tyčiotis; piemuo tyčiojosi — perkūnas jį užmušė (LtT IV 614). Tačiau kartais žmogui, pažeidusiam tabu, pavyksta pelnytos bausmės išvengti: suerzintos laumės tik vartus dantimis išgraužia, o žmogus pabėga (BLP I 108—109); tyčia iškviestas numirėlis „užbovijamas" iki gaidgystės lino mūka (LTR 3643/284/) ir t. t. Tokiuose mitologinių sakmių modeliuose dar prisideda motyvas — mėginimas išvengti pasekmės.

Šis mitologinių sakmių modelis yra tarptautinis: pagal jį sukurtų sakmių pasitaiko daugelio tautų folklore (Hawes, 1968, p. 153—170; Mullen, 1971, p. 406—413). Pagal tokį pat modelį kuriamos ir kai kurios žemesnėje ekonominės raidos stadijoje esančių tautų pasakos (Dundes, 1964).

Mitologinių sakmių siužetai yra primityvesni, trumpesni už pasakų. Dauguma jų sudaryti tik iš vieno arba dviejų motyvų. Jeigu siužetas sudėtingesnis (iš trijų ar keturių motyvų), tai jų seka nėra atsitiktinė — motyvai grupuojami pagal nusistovėjusias schemas. Daugelis lietuvių sakmių, ypač fabulatų, yra logiškai išbaigtos, turinčios griežtą pradžią ir pabaigą.

Skirtingi pasakų ir sakmių meninės specifikos dėsniai nulėmė ir atskirų motyvų skirtingumą. Sakmių motyvas yra savarankiškesnis, išbaigtesnis, gali sudaryti (dažnai ir sudaro)' net atskirą sakmę. Pasakoje realaus gyvenimo ar liaudies tikėjimų motyvas, šveicarų folkloristo M. Liučio žodžiais tariant, yra sublimuojamas ir izoliuojamas nuo aplinkos (Lüthi, 1947, p. 90; Lüthi, 1961, p. 43—46) — padaromas pasakiškas, negyvenimiškas. O sakmėje, priešingai, bet kokį liaudies tikėjimų motyvą stengiamasi padaryti įtikinamą, suprantamą, jis nuspalvinamas gyvenimiškomis spalvomis.

Tai būdinga ir pačiam siužetui. Pasakoje jis nepaprastas, stebuklingas, sakmėje — gyvenimiškas, įtikina-

mas. Todėl taip griežtai skiriasi pasakų ir sakmių veiksmo vieta, laikas, veikėjai, šio ir „ano“ pasaulio supratimas ir kiti išorinės bei vidinės formos elementai.

Vokiečių folkloristikoje jau nuo Grimų laikų įsigalėjo tradicija, aptariant sakmes, nurodyti, kad jos yra susietos su konkrečia vieta, laiku, asmenimis (Ranke, 1925, p. 14; Beth, 1935—1936, sk. 871—889). Šita tradicija perėjo ir į lietuvių folkloristiką (LPK p. 259; Jonynas, 1963, p. 368). Tačiau toks teiginys labiausiai tinka padavimams, o kitiems sakmių žanrams gali būti taikomas tik su išlygomis.

Didesnė lietuvių mitologinių sakmių — fabulatų dalis su konkrečia vieta, laiku ir asmenimis nesusieta. Paprastai jie prasideda žodžiais „kitą kartą“, „vieną sykį“, „vieną vakarą“, „senovėje“... Iš jų neaišku, kurioje apylinkėje vaizduojamas įvykis vyko ir kokiam konkrečiam asmeniui jis nutiko. Ir tik retkarčiais, norint sustiprinti vaizduojamų įvykių tikroviškumą, vieta, laikas ar asmuo nurodoma: laumės prie moters austi pristojusios Natkiškiuose, Vilkyškiuose (Tilžės pavietas) (BLP II 196), vaiką jos norėjusios pakeisti Geldapės paviete (BLP II 198); netyčia paliktą vaiką apdovanojusios Kreivėnuose (Tilžės pavietas), Juodupėnuose (Pilkalnio pavietas) (BLP II 200); už apavo užkritęs paparčio žiedas „Kančiunų sodžiaus ukininkui T“ (BLP I 77); „Svidenių gi Petronis“ radęs pamestą aitvarą (LtT IV 532) ir t. t.[12] Tačiau tas susiejimas su konkrečia vieta, o ypač asmeniu pastaraisiais metais vis labiau įgauna estetinę paskirtį (kaip ir pasakų arba anekdotų sekimas pirmuoju asmeniu).

Memoratai beveik visada susiejami su konkrečia vieta, laiku ir asmenimis. Tai savaime suprantama, nes juos pa-

---

[12] Suskaičiavus J. Basanavičiaus „Lietuviškų pasakų“ (I, II d.) skyrių apie laumes, laimes, aitvarus, kaukus ir raganas, taip pat rankraštinių rinkinių LTR 3643, 3863, 3864 fabulatus, pasirodė, kad 85 procentai jų yra nesusietų su konkrečia vieta, laiku ir asmenimis ir tik 15 procentų susieta. Dažniausiai siejama su vieta, rečiau — su asmenimis.

sakoja arba pats atsitikimo dalyvis, arba jo geras pažįstamas. Jeigu konkreti vieta ir laikas nenurodomi, vis tiek suprantame, kad viskas vyko ten, kur pasakotojas gyveno arba gyvena, ir vyko kaip tik jo gyvenamuoju metu.

Kalbant mitologinėse sakmėse apie vietą, laiką ir asmenis, ne taip svarbu nurodyti, kiek jie yra susiję su tikrove, kaip išaiškinti šių kategorijų ryšį su bendrais žanro reikalavimais. Iš tikrųjų, kaip teigia M. Liutis, sakmė vis tiek išliks sakmė, o pasaka — pasaka, nepriklausomai nuo to, ar ji bus susieta su konkrečiomis realijomis, ar nebus (Lüthi, 1961, p. 24).

Nesvarbu, ar sakmės veiksmo vieta bus susieta su konkrečia vietove, ar ne, tačiau visada aiškiai suvokiama, kad jos veiksmas vyksta ne „kitoje karalystėje", kaip stebuklinėje pasakoje, o čia pat — pasakotojo ir klausytojo gyvenamojoje aplinkoje — realioje, geografiškai apibrėžtoje, dažnai artimoje vietoje.

Toks pat realus, istoriškai apibrėžtas yra sakmių laikas. Nesvarbu, ar vaizduojamasis įvykis įvyko „vieną kartą", „labai seniai", ar pasakotojo gyvenamuoju metu — vis vien visada suvokiama, kad tai yra ne toks jau tolimas laikas, nes jį siekia žmonių atmintis. Mitologinėse sakmėse veiksmas vyksta daugiausia netolimoje, rečiau tolimesnėje praeityje, tuo tarpu padavimuose — tolimoje istorinėje, etiologinėse sakmėse — ikiistorinėje praeityje. O pasakų veiksmo laikas apskritai yra neapibrėžtas, idealus.

Nors veiksmo vieta ir laikas mitologinėse sakmėse yra tikroviškas, geografiškai ir istoriškai apibrėžtas, tačiau kiek neįprastas. Veiksmas sakmėse (ypač memoratuose) vyksta žmogaus negyvenamose vietose — miškuose, paupiuose, prie kapinių, atokiau nuo sodybos stovinčiose jaujose, — vėlai vakare, naktį. Veiksmo vieta ir laikas sustiprina mitologinių sakmių baisumą, nepaprastumą, o drauge — jų patrauklumą ir populiarumą, nes „susitikimas su nepaprastumu yra svarbiausia dingstis pasakoti" (Lüthi, 1965, p. 18—19).

Ypač krinta į akis skirtingas stebuklinių pasakų ir mitologinių sakmių svarbiausiųjų veikėjų (žmogaus ir mitinių būtybių) pobūdis.

Mitologinių sakmių veikėjai žmonės yra ne idealūs karalaičiai ir karalaitės, kaip stebuklinėse pasakose, o paprasti valstiečiai, ūkininkai, bernai, mergos, piemenys. Klausytojai supranta, kad tai to paties kaimo, apylinkės ar dar platesnės vietos konkretūs žmonės, dažniausiai — žemdirbių luomo atstovai. Mitologinių sakmių veikėjai nėra taip griežtai tipizuoti, kaip pasakų herojai, kur visada du broliai neva išmintingi, o trečias kvailas, kur skriaudžiama našlaitė gera, o pamotė bloga. Viename sakmės siužete figūruoja vargšas ūkininkas, kitame — turtingas, viename — dosnus, kitame — gobšus, viename — drąsus, kitame — bailus, viename — žinantis, kaip elgtis susitikus „ano“ pasaulio būtybes, kitame — to nežinantis ir t. t. Pasakų žmogus yra veikiantis, sakmių — pergyvenantis. Pasakų žmogus keliauja po pasaulį, susiduria su kliūtimis, jas nugali. Sakmių žmogus gyvena įprastinėje aplinkoje, tačiau gyvena išplėtęs akis, pastatęs ausis ir nuolat susiduria su „ano“ pasaulio būtybėmis — pamato jas, išgirsta. Anot M. Liučio, tai žiūrintis ir klausantis žmogus (Lüthi, 1961, p. 29). Žinoma, šito teiginio nereikėtų suabsoliutinti, nes ir sakmių žmogus veikia, t. y. santykiauja su mitinėmis būtybėmis, nugali jas arba pats nugalimas, tačiau jo veikla reikalauja ne fizinių, o daugiau protinių galių, sumanumo. Susidūręs su mitinėmis būtybėmis, sakmių žmogus niekada nėra abejingas, jis pergyvena čia baimę, čia nuostabą, kartais išprotėja, suserga ar net miršta. Sakmė yra prisodrinta jausmo, kurį patiria žmogus, susidūręs su „ano“ pasaulio būtybėmis. Šia prasme sakmės, ypač memoratai, priešingai pasakoms, turi lyrinį atspalvį. Žmogus, kaip meninis tipas, sakmėse atsiskleidžia tik per jausmus, šiaip jis yra neryškus, užgožtas mitinės būtybės paveikslo.

Mitinės būtybės sakmėse irgi iš esmės skiriasi nuo tų pačių būtybių, vaizduojamų stebuklinėse pasakose. Bet ku-

ris iš mitinio pasaulio paimtas motyvas pasakoje perdirbamas pagal jos dėsnius, mažai tesiskaitant su pačiais tikėjimais. Tuo tarpu sakmėse mitinės būtybės parodomos tokios, kokios yra liaudies tikėjimuose.

Mitologinės sakmės atskleidžia visas svarbiausias liaudies sąmonėje egzistuojančių mitinių būtybių savybes. Tačiau retkarčiais ir sakmėse, ypač fabulatuose, pasitaiko tokių mitinių būtybių ypatybių, kurios retai randamos ar ir visai neminimos liaudies tikėjimuose. Tos savybės gali būti atėjusios iš senesnių laikų tikėjimų, o kartais — ir savarankiškai sukurtas, paklūstant ne tikėjimų, o meniniams pasakojimo reikalavimams.

Atskiros mitinių būtybių ypatybės sakmėse arba nupasakojamos, arba išryškėja iš veiksmo. Pirmąjį mitinių būtybių vaizdavimo būdą galėtume pavadinti portretu. Jis dažniausias memoratuose. Žmogus pasakoja, kaip atrodo jo neva pamatyta ar išgirsta mitinė būtybė. Portretas kai kuriuose memoratuose sudaro didesnę dalį, pavyzdžiui:

Nekurį rytą apie saulētekį aš, mano pati ir kokia 20 žmonių pamatem atvarą ant 5 m. aukšt' žemēs lekiantį; jis turējo viro storumą, buvo rundins, prišgalis kokį sieksnį ilgs, labai tamsei žils, antrą sieksnį užpakaliop' link' mažumą šviesus, o trečesis sieksnis arba uodega — visai baltas ir plokščas, lyg koks abrusas vinguravos, aža prišakis visai tiesei tolyn traukēs, — ir, į nekurį eglyną nusileidęs, prapuolē. (BLP II 132)

Antrasis mitinių būtybių vaizdavimo būdas pasitaiko kai kuriuose memoratuose ir beveik visuose fabulatuose. Pavyzdžiui, iš veiksmo išryškėja, kad erzinamos laumės keršija, kad velnias klaidina žmogų ir t. t. Jeigu fabulatuose ir pateikiamas mitinės būtybės portretas, tai jis įsiterpęs į patį veiksmą ir sudaro tik mažą jo dalį.

Sakmėse kitaip, negu pasakose, traktuojamos ne tik atskiros būtybės, bet ir visas mitinis pasaulis bei jo santykiai su realiuoju. Skirtingą tų dvejopų pasaulių santykį sakmėse ir pasakose jau yra nurodęs F. Panceris (Panzer, 1926, p. 224), o pastaruoju metu detaliau apibūdinęs M. Liutis (Lüthi, 1947, p. 11—17; Lüthi, 1961, p. 25—28).

Pasakose mitinis pasaulis neturi antgamtinio šydo. Žmogus su mitinėmis būtybėmis (perkūnu, velniu, giltine, kalbančiais žvėrimis, netgi saule) santykiauja lygiai taip, kaip ir su šio pasaulio padarais. Tuo tarpu sakmėse mitinis pasaulis traktuojamas visiškai kitaip — jis paslaptingas, žmogui dažnai priešiškas. Susidūrimas su juo kelia nuostabą, šiurpą, baimę. Žmogus stengiasi jo išvengti, nes paprastai susidūrimas su juo nieko gero nežada. Ir nors mitinės būtybės gyvena čia pat (sodybose, laukuose, miškuose, paupiuose...), tačiau jos — iš visai kito, žmogui priešiško pasaulio. M. Liučio žodžiais tariant, mitinis pasaulis geografiškai žmogui yra arti, bet dvasiškai toli (Lüthi, 1947, p. 15). Šiuo atveju sakmės lieka ištikimos tikrovei: mitinis pasaulis jose traktuojamas taip, kaip iš tiesų jį liaudis suprato. Tik kai kuriuose, labiau išplėtotuose, fabulatuose mitinio pasaulio vaizdas atitolsta nuo tikėjimų ir konstruojamas pagal pasakų epinius dėsnius. Šiuose fabulatuose gėris, kurį įkūnija žmogus, visada nugali blogį, kuriam atstovauja žmogui priešiškai nusiteikusi mitinė būtybė. Mitinės būtybės juose kartais vaizduojamos komiškose situacijose, pajuokiamos.

Tikroviškumo siekimas nulėmė ne tik mitologinių sakmių motyvų, siužetų, svarbiausiųjų veikėjų pobūdį, veiksmo vietą, laiką, bet ir šių sakmių meninę išraišką, ypač kalbą. Pasakų kalba yra „pagal žanro poetiką sunorminta šnekamoji liaudies kalba“ (Sauka, 1965, p. 52), o sakmių, ypač memoratų, kalba, priešingai — nesunorminta šnekamoji liaudies kalba. Mitologinė sakmė stilistinėmis bei kalbinėmis puošmenomis beveik neišsiskiria iš kasdieninės kalbos srauto. Kartais net sunku suprasti, kur baigiasi paprasta buitinė informacija ir kur prasideda sakmė. Pavyzdžiui:

Gūriuos Ingeletas panas buva. Tai vaikščiaja kelias ūlyčias ty, sakysma, in darbų. Dabar po pietų laikui susirinka in darbą aitie. Ale Ingeletas buva anas pietus duodava, kiti panai neduodava, a Ingeletas duodava pietus. Popiet išėja kas ažrūka, va šite kas taip gi, va, šite pasėdi. Tik pa valandam kadu gi ait in darbą... (LTR 3864/26/)

Ir tik vėliau paaiškėja, kad visa šita informacija apie poną, baudžiauninkų darbą ir poilsį yra mitologinės sakmės įžanga. Tai fonas, kuriame vyksta sakmės veiksmas: ponas Ingeletas nušauna antimi pasivertusią raganą.

Priešingai pasakoms, mitologinių sakmių kalbos intonacija irgi mažai tesiskiria nuo šnekamosios kalbos intonacijos, nors yra pastebėta, kad labiau išplėtotų fabulatų kalba šiek tiek priartėja prie epinės pasakų kalbos ir jos intonacijos.

Svarbiausia mitologinių sakmių funkcija ir su ja susijusi meninė visuma nulėmė savotišką tradicijos ir improvizacijos santykį. Šis santykis memoratuose ir fabulatuose yra skirtingas. Memoratuose tradicinis tik mitinės būtybės vaizdinys ir bendra sakmės struktūrinė schema, pagal kurią atpasakojamas tikrai ar tariamai patirtas įvykis. Tuo tarpu visas siužeto turinys kiekviename memorate yra kitoks, tiesiog iš gyvenimo. Fabulatuose tradiciniai ne tik mitiniai vaizdiniai, struktūrinės schemos, bet ir pats siužeto turinys. Šiuo požiūriu fabulatų tradiciškumas panašus į pasakų. Tačiau ir į fabulatus kada-ne-kada įsiveržia realus gyvenimas. Tai matyti ne tik iš atskirų pastabų, siejančių kai kuriuos fabulatus su konkrečia vieta, laiku ir asmenimis, bet ir iš viso konteksto. Pavyzdžiui:

Vienų sykį gyvena bobytėlė našlė. Vyras pamirė. E ana su vaikiuku gi kap mažu. Nu, i dabar su šituo vaikiuku rugiapiūtėj piovė rugius. Nu, i vaikiuką prieg sau. Gi nėr kam pasamdyt, kas pas jų biednų ais. Su savim gi vaikiukų tų turėja..., turėja vaikiukų su savim.

Piovė piovė, piovė piovė — girdi, keltuvas jau bliauna, keltuvas gi gena nama. Kadaise gi visam sodziuj gana gi keltuvas vienaj kuopaj, i tadu palaidzia, palaidzia gi jau nama. Dabar gi karvelė tai daržan inais. I parskutė nama, priėmė karvelį, ty kakių paršiukų turi peni. Tų karvelį paslaidė, ty jau vakarienį, dabar vakarienį suvalgys, ais gult. „E kur mana vaikas dabar? Kur dabar mana vaikas dėjas?— Egi po kuopu lauki pameciau vaikų mieguncį!“ Lėkt, gint!..

Nulėks ty, kur vaikų pametė. Aina, klausos — kas ty liūliuoja? Kas ty liūliuoja? Netoli krūmelis takis buva — supa vaikų! Dvi moteriškės kakias nepažįstamas, moteriškės supa vaikų:

Liūli, liūli mažuliutį,
Liūli, liūli ažmirštutį.

Vilkta apvilkta gražiausiais rūbeliais, meilu daboc. Suknyčių ty, rūbelių visakių, takių brungų, macnai brungų, katrų mes, ūkininkai, i nevartojam, šitakia brunguma... (LTR 3864/22/)

Toks konkretus, gyvenimiškas pasakojimo stilius netinka stebuklinėms pasakoms, griauna jų poetiką, o sakmėms jis kaip tik būdingas. Tradicinį mitologinės sakmės siužetą pasakotojas pritaiko prie savo aplinkos, gyvenimo būdo ir taip padaro įtikinamesnį. Sakmėse daugiau, negu pasakose, yra improvizacijos, o kūriniuose, neturinčiuose tradicinių siužetų, ji netgi vyrauja. Todėl, sekant sakmes, ypač didelį vaidmenį vaidina pasakotojo talentas. Vidutiniška arba prasto pasakotojo perteikta sakmė yra bekraujė, anemiška. Štai kaip tą patį siužetą „Laumės ir kūdikis" perteikia kitas pasakotojas:

Kreivenuos', Piktupenų par., Tilžės pav., nekuri gaspadinē savo kudikį užmiršdama ant lauko paliko, tad laumēs tą kudikį su šilkais, sidabru bei auksu aprēdē, nes tokiuose aprēduose jį motina rytmetij' atrado; kitoji tai patirdama tyčoms paliko savo vaiką ant lauko, to brangaus aprēdo trokšdama, bet to vietoj' laumēs tą vaiką nuslopino, ir jo motina jį, ant jos išgąsčo, negyvą atrado. (BLP II 200)

Ypač didelį vaidmenį pasakotojo talentas vaidina, sekant memoratus, nes čia nėra tradicinio siužeto ir beveik kiekvienas pasakotojas kartu yra siužeto autorius. Blogai papasakotas memoratas neperteikia pergyvento įvykio išskirtinumo, baisumo, o tik jį konstatuoja. Pavyzdžiui:

Ortvydati vieną sykį eji, saka, pruo Kugelį unt Indrikava, ir praeji tuoks ilgs kap žmuogaus kraukla, šmykšt ir pralieki. (LTR 3643/197/)

Vargu ar šitokia sakmė gali stipriau paveikti klausytoją ar skaitytoją. O juk joje pasakojama apie šiurpiausią — žmogaus griaučių pavidalo — vaiduoklį. Panašus vaizdas gero pasakotojo lūpose sušiauštų plaukus ne tik mažiems, bet ir dideliems klausytojams.

Mitologinių sakmių meniškumas labiau, negu pasakų, priklauso nuo pasakotojo nuotaikos, tikslų ir ypač auditorijos.

Ir vis dėlto, kad ir kokio talento būtų atskiras pasakotojas ir kokį antspaudą sekamai sakmei uždėtų jo indi-

vidualybė, visada pro ją prasišviečia bendriausieji visoms sakmėms būdingi stilistiniai bruožai, tik joms įprasta meninių paveikslų visuma. F. V. Šmito žodžiais tariant, pro visus pasakotojo stiliaus ypatumus galima įžvelgti bendrus sakmių formos bruožus (Schmidt, 1929, p. 239).

Sakmes sekdavo ir tebeseka ne tik vaizdingu žodžiu apdovanoti žmonės, bet ir kiekvienas, kam atsitiko koks neva nepaprastas įvykis, susijęs su mitiniu pasauliu, ar kuris jį išgirdo iš kito. Šitokia sakmių sekimo tradicija yra nulemta jų informacinės, o ne estetinės, funkcijos. Klausytojams pirmiausia įdomi ne pasakojimo forma, kaip pasakose, o turinys (Азбелев, 1965, p. 19). Tai ypač krinta į akis, sakmes užrašinėjant. Paprašius žmogų, neturintį pasakotojo talento, pasekti pasakų, jis atsikalbinėja ir siunčia tautosakos rinkėją pas žinomą kaimo ar visos apylinkės pasakotoją. O paprašytas sakmių („tikrų atsitikimų"), kiekvienas jų žinąs žmogus su malonumu patenkina prašymą. Sakmė priklauso visiems. Šiuo atžvilgiu ji demokratiškesnė už pasaką.

Mitologinės sakmės dėl savo tariamo tikroviškumo, vaizduojamo mitinio pasaulio nepaprastumo, sąsajom su įprasta gyvenamąja vieta bei laiku stipriai paveikė liaudies susikurtą landšafto sąvoką. Šitas poveikis, kaip ne kartą yra nurodę daugelis užsienio mokslininkų (Lüthi, 1965, p. 26; Peuckert, 1965, p. 100, Bausinger, 1968, p. 178 ir kt.), yra dvilypis. Sakmės, sumitologindamos kasdieninį landšaftą, daro jį baugų, gąsdinantį, svetimą, tačiau kartu sudvasina, įvairiausiais ryšiais susieja su žmogum, padaro iš esmės tėviškės landšaftu (Lüthi, 1965, p. 25), suteikia jam stiprų nacionalinį koloritą. Iš tiesų, XIX a. — XX a. pradžios lietuvio sąmonėje gimtasis kraštas yra dažnai susijęs su laumėmis ir klystžvakėmis, su milžinais ir mirusiųjų dvasiomis. Tačiau dėl to tas landšaftas jį gąsdina, verčia, ypač naktį, kai kurių vietų pasisaugoti, yra tam tikru mastu susvetimėjęs.

Trumpai apžvelgus svarbiausias mitologinių sakmių menines ypatybes, matyti, kad jose sukuriama nors ir sa-

votiška, bet darni, išbaigta meninė visuma. Sakmėse galima įžiūrėti tą „meninę vienybę“ (Кравцов, 1966, p. 160), kuri būtina kiekvienam meno kūriniui. Meninė mitologinių sakmių forma pritaikyta informacinei jų funkcijai reikšti. Iš liaudies tikėjimų lobyno paimtiems atskiriems motyvams sakmėse suteikiama dar daugiau tikroviškumo ir sukuriami paprasti, neva gyvenimiški siužetai, kurių centre— žmogaus ir mitinės būtybės susidūrimas. Siužetai kuriami pagal nesudėtingas, tačiau pastovias schemas. Mitologinė sakmė, būdama trumpa ir paprasta, supažindina klausytojus arba skaitytojus su liaudies tikėtu mitiniu pasauliu ir sužadina stiprias emocijas.

Vadinasi, lietuvių mitologinės sakmės, ypač fabulatai, yra pastovios meninės formos. Tik ta forma nesudėtinga, paprasta.

Todėl koreguotini L. Rericho, K. H. Tilhageno, K. Čistovo ir kitų mokslininkų teiginiai, kad sakmės esančios nevienodų formų, sudėtų be jokių epinių dėsnių, mišinys, kad jų morfologinė struktūra esanti nepastovi, kad jos tebėra į baigtinę formą nesusiformavę kūriniai. Šie teiginiai daugių daugiausia tinka tik memoratams.

5. KILMĖS PROBLEMA

Sprendžiant mitologinių sakmių kilmės ir amžiaus problemą, išryškėjo dvi visiškai priešingos tendencijos: arba pervertinamas jų senumas ir ryšys su mitologija, arba jis visiškai sumenkinamas. Abi jos — vienašališkos. Pirmoji tendencija pastebima vokiečių mitologinės mokyklos folkloristų (J. Grimo, M. Miulerio, A. Kuno, F. Volfo, F. Pancerio, V. Švarco...), o antroji — psichologinės krypties atstovų (F. Rankės, F. Lejeno ir kt.) darbuose. Pirmieji visas sakmes laikė germanų, indoeuropiečių ar net praindoeuropiečių senosios mitologijos reliktu. Tuo tarpu antrieji, teisingai sukritikavę mitologinės mokyklos atstovų vienpusiškumą, mitologines sakmes kildino iš psichinių

pergyvenimų, haliucinacijų, neigė jų išskirtinį senumą ir ryšį su mitologija.

Vokiečių mitologinės mokyklos klestėjimo metu lietuvių tautosakos mokslas dar nebuvo susiformavęs, nors praktiškai mitologinės sakmės jau buvo naudojamos kaip medžiaga senajai lietuvių mitologijai pažinti. Lietuvių mitologinių sakmių žanro kilmės ir amžiaus problema pirmą kartą teoriškai buvo paliesta tik XX a. ketvirtajame dešimtmetyje, kai Vakarų Europos folkloristikoje vyravo psichologinė mokykla. Todėl, ją sprendžiant, buvo jaučiama aiški psichologų (ypač F. Rankės) teiginių įtaka. Svarbiausia lietuvių mitologinių sakmių kilmės priežastimi irgi laikomi „pergyvenimai, susiję su žmogaus pojūčių suklydimais ir net tam tikrais fiziniais sutrikimais" (LPK p. 260). Tačiau drauge nurodoma, kad sakmės esančios senesnės už pasakas ir kad tai esąs „betarpiškas įspūdžių ir primityvaus galvojimo pasireiškimas" (LPK p. 259). Tarybinėje lietuvių folkloristikoje į mitologinių sakmių amžiaus bei kilmės problemą žiūrima dialektiškiau (Jonynas, 1963, p. 369).

Sprendžiant iškeltą problemą, svarbu nustatyti, kokiame ekonominio-visuomeninio gyvenimo ir nuo jo priklausiusios žmogaus sąmonės raidos etape susiformavo mitologinės sakmės kaip žanras ir kokie visuomeniniai reiškiniai paskatino jas atsirasti. Čia nepretenduojama šią sudėtingą problemą išspręsti, o tik norima pareikšti vieną kitą prielaidą.

Kaip jau esame pastebėję, svarbiausia mitologinių sakmių funkcija yra informacinė. Jos iš kartos į kartą meniniu būdu perteikia žinias apie mitinį pasaulį, reglamentuoja žmogaus ir to pasaulio santykius. Sakmėms būdingas sinkretizmas: jos — liaudies žinios ir kartu menas. Šitoks mokslo ir meno susiliejimas kaip tik būdingas ikiklasinės visuomenės žmogaus mąstymui, kai įvairios dvasinės veiklos sritys — menas, mokslas, religija, filosofija — dar nebuvo išsidiferencijavusios. Mitologinių sakmių meninė forma paprasta, nesudėtinga. Visa tai leidžia manyti,

kad mitologinės sakmės, kaip žanras, formavosi pirmykštėje bendruomeninėje santvarkoje. Šią prielaidą paremia tai, kad ir daugelis pasakų, kurios už mitologines sakmes yra nepalyginti tobulesnės struktūros, o kartu ir vėlyvesnės kilmės, yra susiformavusios dar ikiklasinėje visuomenėje. Seniausių žodinio meno formų tyrinėtojas tarybinis folkloristas J. Meletinskis, remdamasis gausiais australų aborigenų tautosakos pavyzdžiais, mitologines sakmes vadina vienu iš stebuklinės pasakos protėvių (Мелетинский, 1972, p. 172).

Sudėtinga, iki šiol beveik visai netyrinėta yra mitologinių sakmių ir mitų santykio problema. Kad mitologinės sakmės glaudžiai susijusios su mitais, rodo vaisingi V. Ivanovo ir V. Toporovo bandymai, remiantis mitologinių sakmių ir kitų dabartinių tautosakos žanrų kūriniais, rekonstruoti seniausius praindoeuropietiškus mitus (Иванов, Топоров, 1974). Vieno iš seniausių tautosakos žanrų — mitų — ir mitologinių sakmių ryšio analizė labai padėtų nustatyti mitologinių sakmių amžių ir neabejotiną jų senumą.

Mitologinių sakmių žanro senumą iš dalies patvirtina ir jų turinys. Nesudėtingais meniniais paveikslais sakmėse vaizduojamos žmogaus dar nesuprastos, pavojingos gamtos bei visuomenės jėgos ir jų santykis su žmogumi.

K. Marksas knygos „Pirmykštė bendruomenė“ konspekte rašė: „Ankstyvojoje barbariškumo stadijoje prasidėjo aukščiausių žmogaus būdo ypatybių raida <...>. Vaizduotė dabar pradėjo kurti nerašytą mitų, sakmių ir padavimų literatūrą, kuri stipriai veikė žmogaus giminę“ (Маркс, Энгельс, 1941, p. 45). Vadinasi, pasak K. Markso, mitologinės sakmės bei kiti joms giminingi tautosakos žanrai egzistavo jau ikiklasinėje visuomenėje.

Kur kas sudėtingiau nustatyti atskirų mitologinių sakmių ar jų grupių kilmę. Svarbiausioji prielaida mitologinėms sakmėms atsirasti yra pačių mitinių vaizdinių susiformavimas žmonių sąmonėje. Savaime aišku, negalėjo būti, pavyzdžiui, sakmių apie laumes, kol neegzistavo lau-

mės vaizdinys. Kadangi atskiri mitiniai vaizdiniai formavosi skirtingais istorijos etapais, skirtingomis sąlygomis, sakmės apie atskiras mitines būtybes — laumes, laimes, aitvarus, raganas, burtininkus — atsirado ne vienu metu. Nustačius mitinių vaizdinių amžių, galima teigti, jog tai yra sakmių apie šiuos vaizdinius seniausioji kilmės riba. Ir tai tik išskyrus tuos atvejus, kai naujai išgalvotai mitinei būtybei įtvirtinti yra pritaikomos jau anksčiau sukurtos sakmės apie kitas mitines būtybes arba sakmės, atklydusios iš kitų tautų.

Pirmykštėje bendruomenėje ar ankstyvojoje klasinėje visuomenėje susiformavusios sakmės, keičiantis ekonominiam bei politiniam žmonių gyvenimui, keitėsi ne tik turinio, bet ir formos atžvilgiu. Tie pakitimai buvo ne tik kiekybiniai, bet ir kokybiniai. Todėl dar sunkiau nustatyti, koks yra konkrečios sakmės amžius. Tikrai neabejotina, tačiau pati naujausioji riba yra jos užfiksavimas arba paminėjimas istoriniuose šaltiniuose. Daugumas užsienio mokslininkų, nusakydami sakmės amžių, paprastai ir remiasi tik šia pačia naujausiąja riba (žr. Peuckert, 1962, sk. 2651—2654). Lengviau yra nustatyti, kokių apskritai kultūrinių epochų idėjos sakmėse atsispindi.

Ne mažiau sudėtinga yra ir mitologinių sakmių kilmės priežasčių problema. Senieji psichologinės krypties folkloristai ją buvo suprastinę. Psichiniais pergyvenimais galima paaiškinti tik atskirų konkrečių memoratų kilmę. Pavyzdžiui, kokio nors Jonaičio ar Petraičio pasakojimų, kaip jį naktį slogina laumės, kaip jis ties kapinėmis sutikęs baltą vaiduoklį ar kaip velnias jį paklaidinęs, gal būt, svarbiausioji kilmės priežastis iš tiesų yra psichiniai, dažnai nenormalūs pergyvenimai, bet ir tai tik su išlygomis. Jeigu žmogui, patiriančiam tuos pačius pojūčius, nebus žinomi jokie mitiniai vaizdiniai ir sakmės apie juos, tai pats pergyvenimas ir jo perteikimas neturės tokios formos. Psichiniai pergyvenimai, kaip juos suprato psichologinės krypties folkloristai, nėra mitologinių sakmių, kaip žanro, svarbiausioji kilmės priežastis.

Kai kurie dabartiniai užsienio folkloristai mitologinių sakmių ir kitų tautosakos žanrų kilmės priežasčių irgi ieško žmogaus psichikoje. Iškeliami neva amžini, prigimti žmogaus poreikiai („Grundbedürfnis“), kuriems patenkinti neva ir sukuriamas vienas ar kitas tautosakos žanras. Pavyzdžiui, vokiečiai K. Rankė (Ranke, 1958, p. 659), V. E. Poikertas (Peuckert, 1965, p. 99—112), sekdami idealistine R. Oto religijos kilmės teorija, teigia, kad mitologinėmis sakmėmis esąs patenkinamas poreikis baimintis nesuprantamo mitinio, paslaptingo pasaulio („numinose Angst“). Šitoks mitologinių sakmių kilmės priežasčių aiškinimas irgi yra idealistinis, atitrūkęs nuo konkrečios epochos, kurioje šis žanras formavosi, sąlygų.

Viena iš svarbiausių prielaidų mitologinėms sakmėms atsirasti yra mitinių vaizdinių susiformavimas žmonių sąmonėje. Tuos vaizdinius formavo žmogaus santykiai su gamta, o vėliau — ir su visuomene. Jie ir atspindi žmogaus sąmonės suvoktas, tačiau iki galo dar nesuprastas ir užtat jam pavojingas gamtos ir visuomenės jėgas. Konkreti analizė leidžia nustatyti, kokie gamtos ir visuomeninio gyvenimo reiškiniai pagimdė vieną ar kitą mitinį vaizdinį.

Mitologinių sakmių, kaip ir kitų tautosakos žanrų, kilmės priežasčių problema, iš esmės būdama socialinė, kartu yra ir estetinė. Panašios priežastys, kurios skatino žmogų oloje piešti bizoną, šokti ritualinį šokį ar dainuoti, vertė jį ir pasakoti, praktikoje įgytas žinias perteikti žodiniais vaizdais. Taip formavosi mitologinės sakmės, kaip žanras. Jos formavosi žmonių sąmonėje ir psichikoje, tačiau ne abstrakčioje, nekintamoje, neva visiems laikams duotoje, o konkrečioje visuomeninėje, nulemtoje daugelio savo epochos veiksnių. Kadangi mitologinių sakmių žanras susiformavo ikiklasinėje visuomenėje, tad ir jų kilmės priežasčių reikia ieškoti ikiklasinės pirmykštės bendruomeninės santvarkos žmonių visuomeninėje būtyje ir tos būties sąlygotoje žmonių sąmonėje bei psichikoje.

Mitologinių sakmių savitumas nulėmė jų informacijos gausumą ir jos artimumą liaudies tikėjimams. Dauguma

jose vaizduojamų mitinių būtybių yra nemodifikuotos, išreikštos pirminiu, neužšifruotu pavidalu. Dėl to mitologinės sakmės yra nepakeičiamas šaltinis mitiniam mūsų liaudies pasaulėvaizdžiui studijuoti. Toliau šiame darbe ir bus nagrinėjama sakmėse esanti mitologinė informacija — aptariamos svarbiausios lietuvių sakmių mitinės būtybės. Aptariant jas, atsižvelgiama į sakmių, kuriose šios būtybės vaizduojamos, meninę specifiką.

I SKYRIUS

LAIMĖS

Laimės vaizdinys randamas lietuvių liaudies sakmėse, pasakose, dainose, patarlėse bei priežodžiuose. Pasakos apie laimę turi daug sakmių bruožų, ir kartais neaišku, kuriam žanrui jos priklauso: pasakoms ar sakmėms. Tokios pasakos yra „Turtingo ir neturtingo žmogaus laimė“ (AT 735), „Įkalinta bloga dalia“ (AT 735A), „Nelaimės persekiojama pora“ (AT 735B), „Blogo likimo persekiojamas žmogus“ (AT 947) ir kt. Todėl, apibūdinant laimę, šalia mitologinių sakmių remiamasi ir minėtomis pasakomis. Be to, dar panaudojamos ir kitos pasakos, kuriose laimės vaizdinys yra netransformuotas (AT 930 ir kt.).

Sakmių apie laimes Lietuvoje nedaug teužfiksuota — vos kelios dešimtys. Visos jos turi pastovius, tradicinius siužetus, kuriuose vaizduojama, kaip laimės naujagimiui nulemia vienokią ar kitokią gyvenimo pabaigą. Populiarūs du siužetai. Viename laimės išpranašauja, jog vaikas mirsiąs, kai ryšulėlis malkų sudegs (LPK *932A, AT 1187), o kitame — kad jis, sulaukęs tam tikro amžiaus, prigersiąs (LPK *932A). Laimių išpranašautas likimas išsipildo, nors ir kaip būtų stengiamasi jo išvengti.

Kai kurios sakmės apie laimes turi nemažai pasakų bruožų, pavyzdžiui, siužetas AT 934.

Daugelį sakmėse minimų laimių funkcijų patvirtina ir liaudies tikėjimai. Populiaresni yra tikėjimai apie žmogaus likimą lemiančias laimes, retesni — apie laimę-dalią, kuri per visą gyvenimą rūpinasi žmogumi.

Dabartiniu metu tikėjimas laimėmis yra visai išblėsęs.

1. LAIMĖS SENUOSIUOSE ŠALTINIUOSE IR TYRINĖJIMUOSE

Pirmasis lietuvių laimes mini V. Martinijus 1666 m. lotyniškame kreipimesi į lietuvių liaudį, kuris buvo išspausdintas D. Kleino giesmyne (Kleinas, 1666, p. 31—32). Kreipimesi giriamas lietuvių liaudies dainingumas ir iš-

vardijami neva jos apdainuojami dievai: *Perkunas, Lituans, Babilas, Gabartai, Gabjaukurs, Baube, Žemepati, Laimellea* ir *Meletette* (Kleinas, 1666, p. 32). Kai kurie V. Martinijaus išvardyti dievai — *Lituans, Babilas* — jau buvo paminėti M. Strijkovskio ir J. Lasickio darbuose (Mannhardt, 1936, p. 513), tad prakalbos autorius galėjo juos iš ten paimti. Tačiau *Laimellea*[1] yra minima pirmą kartą, ir autorius ją bus girdėjęs iš liaudies. V. Martinijus tik paminėjo laimės vardą, bet nieko nepasakė apie jos funkcijas ir vietą tarp kitų mitinių būtybių.

Daugiau žinių apie laimes XVII a. pabaigoje pateikė Rytų Prūsijos istorikas M. Pretorijus veikale „Prūsijos įdomybės". Lietuvių ir prūsų įsitikinimu, laimė[2] buvusi gimimo deivė („Leumele iſt die Göttin der Geburt") (Prätorius, 1871, p. 31). Ją ypač garbindavę per kūdikio gimimo ir krikštijimo ceremonijas. Tų ceremonijų metu jai net aukodavę specialų gėrimą (Prätorius, 1871, p. 95—96). Klasifikuodamas prūsų ir lietuvių dievus, M. Pretorijus laimę priskiria prie dangaus deivių („Layme eine Himmelsgöttin" — Prätorius, 1871, p. 17). Visa tai leidžia daryti prielaidą, kad laimė tuo metu priklausė aukštesnei mitinių būtybių kategorijai, negu, pavyzdžiui, laumės ir kaukai.

Tuo tarpu Rytų Prūsijos lietuvių leksikografas J. Brodovskis laimę vadina sėkmės deive („Glück Göttin") ir gretina ją su romėnų fortūna (Brodowskij, 1713—1744, p. 597). Nors kai kuriuos dievus J. Brodovskis, kaip jau yra nurodęs V. Manhartas (Mannhardt, 1936, p. 610—611), paėmė iš M. Pretorijaus „Prūsijos įdomybių", tačiau apie laimę jis tikriausiai bus girdėjęs iš žmonių, nes M. Pretorijus ją vadino gimimo deive, o sėkmės dievais vadino kaukus, barzdukus ir markopetę (Prätorius, 1871, p. 17).

---

[1] *Laimellea,* kaip pastebėjo V. Manhartas, yra žodžio *Laima* mažybinė forma (žr. Mannhardt, 1936, p. 513).

[2] M. Pretorijus laimę kartais vadina deminutyvine forma *Leumele,* kuri, kaip nurodo V. Manhartas, yra tas pat, kaip forma *Laimele* (žr. Mannhardt, 1936, p. 544).

P. Ruigys savo Lietuvių-vokiečių kalbų žodyne skyrė dvi deives: l a i m ą ir l a i m ę. Laima esanti gimimo, sėkmės, gyvenimo deivė („die Geburts, Glücks, Lebensgöttin"), o laimė, laimelė — sėkmės deivė („die Glücksgöttin") (Ruhig, 1747, I, p. 73). P. Ruigys irgi naudojosi M. Pretorijaus „Prūsijos įdomybėmis" ir, gal būt, J. Brodovskio žodynu, nes pakartojo abiejų autorių pareikštas mintis apie laimę. Šiuos teiginius savo ruožtu pakartojo kitas lietuvių žodynininkas K. Milkus (Mielcke, 1800, I, p. 141).

J. Brodovskio bei P. Ruigio pateiktomis Prūsijos lietuvių dievų charakteristikomis pasinaudojo lietuvių raštijos darbuotojas G. Ostermejeris, rašydamas „Kritišką priedą prie senovės prūsų religijos istorijos". Laimę[3] G. Ostermejeris vadina sėkmės ir nesėkmės deive („die Glücks und Unglücksgöttin") ir lygina ją su senųjų romėnų parkomis (Ostermeyer, 1775, p. 15). Laimė iš anksto paskirianti žmogui visą gėrį ir blogį. Niekas negalįs išvengti numatyto likimo. Todėl lietuviai labai tikį fatališkumu (Ostermeyer, 1775, p. 47). Kad lietuviai labai pasikliauja likimu, jau vėliau (XIX a.) yra pažymėjęs vokiečių žurnalistas, etnografas O. Glogau, paskelbęs ciklą apybraižų apie Rytų Prūsijos lietuvius (Glogau, 1869, p. 106), ir kt.

Nors visi minėti XVII—XVIII a. autoriai apie laimes pateikė nedaug žinių, o kai kurie tik pakartojo kitų teiginius, vis dėlto iš jų raštų galima susidaryti apytikrį šių lietuvių mitinių būtybių vaizdą to meto žmonių sąmonėje.

Dažnokas laimių minėjimas XVII—XVIII a. raštuose rodo, kad šis vaizdinys tuo metu mūsų liaudies sąmonėje dar buvo stiprokai įsišaknijęs.

Apie laimes dažnai užsimenama ir XIX a. raštuose. Tačiau daugelis to laiko autorių, rašydami apie laimes, rėmėsi ne liaudyje paplitusiais tikėjimais, o ne visada pati-

---

[3] Laimei pavadinti G. Ostermejeris vartoja irgi du žodžius: *laimę* ir *laimą*.

kimais spausdintais šaltiniais. Todėl jų darbuose yra abejotinų arba visai neteisingų teiginių. Dar dažniau tos pačios mintys kartojamos.

XIX a. pradžioje prūsų istorikas J. Foigtas, aptardamas senųjų prūsų garbintus dievus, laimę jau priskyrė prie „žemesniųjų dieviškų būtybių" („niederer goetlicher Wesen") ir vadino ją gimimo deive padėjėja („Huelfsgoettin bei der Geburt") (Voigt, 1827, p. 591, 594). Ji nulemdavusi ką tik gimusių kūdikių likimą. J. Foigtas, atrodo, rėmėsi minėtais M. Pretorijaus, G. Ostermejerio raštais apie lietuvių-prūsų religiją ir L. Rėzos paskelbtomis lietuvių liaudies dainomis (Rhesa, 1825). O žemesniųjų dievybių kategorijai ją priskyrė, vadovaudamasis Prūsijos kronikininku L. Davidu, nes, pasak jo, svarbiausieji prūsų dievai buvę tik Perkūnas *(Perkuno)*, Potrimpas *(Potrimpo)* ir Patolas *(Patollo)* (David, 1812, p. 25).

J. Foigtas taip pat mini, kad nevaisingos moterys duodavusios žalčiams pieno ir maldaudavusios laimės palaiminimo. Šią žinią jis sakosi ėmęs iš L. Davido (Voigt, 1827, p. 599). Tačiau L. Davidas, aprašydamas, kad moterys, norėdamos pastoti, garbina žalčius (David, 1812, p. 150), visiškai nieko neužsimena apie laimę. Žalčių garbinimą su laime dėl antikinės mitologijos poveikio susiejo pats J. Foigtas.

Romantišką eiliuotą poemėlę apie laimės šventę ant Rambyno kalno („Laimos šventė") sukūrė Tilžės mokytojas, tautosakos rinkėjas E. Gizevijus (Gisevius, 1844). Ši poemėlė paveikė kai kuriuos autorius, rašiusius apie lietuvių mitologiją. Ja kaip liaudies tradicija, o ne kaip autoriaus menine kūryba, pasinaudojo O. Glogau, rašydamas apie lietuvių laumes ir laimes (Glogau, 1869, p. 104—106). Šią poemėlę mini E. Volteris (Вольтер, 1896, б, p. 257). Joje sukurtas laimės vaizdinys prasiskverbė net į liaudies tradiciją. Antai 1954 m. Šilutės raj., Viešvilės apyl., Kalvelių k. buvo užrašyta informacija, kad laimė *(laima)* buvusi meilės ir vedybų dievaitė, kuri gyvenusi ant Rambyno kalno. Čia augę tokie medžiai, kurių lapus

žmonės dėdavę į lopšius, kad laimė vaikus laimintų (LDAK).

XIX a. viduryje lietuvių laimes plačiai apibūdino T. Narbutas, S. Daukantas ir L. Jucevičius. Tačiau šių istorikų romantikų pateiktos laimių charakteristikos kelia ir abejonių.

Pasak T. Narbuto, lietuvių laimė, kaip graikų Diana ir egiptiečių Izidė, buvusi galinga žemės ir dangaus dievaitė. Ją vadindavę keliais vardais *(Lajma, Menule, Lela, Kunimirszis, Miedzioima)* priklausomai nuo to, kokias atlikdavusi funkcijas. Ji globojanti moteris įvairiais jų gyvenimo atvejais, ypač per gimdymą, besirūpinanti naujagimių sveikata, prižiūrinti juos, įspėjanti apie gresiančią nelaimę, naktimis globojanti žmones; šviečiant mėnuliui, linksmomis akimis žiūrinti į žemę, o supykusi savo veidą slepianti debesyse, mėnesienoje kapinėse šokanti su mirusių mergaičių šešėliais, miškuose vaikanti laukinius žvėris arba gananti ištisas jų bandas (Narbutt, 1835, p. 43—47).

Kaip rodo turimi šaltiniai, iš visų T. Narbuto pateiktų vardų laimei pavadinti autentiškas yra tik vienas žodis — *laima,* o iš visų aprašytųjų funkcijų populiaresnė tik viena — globoti moteris, ypač per gimdymą. Tačiau ir ši funkcija, ypač toks T. Narbuto minimas sukonkretintas rūpinimasis naujagimiais, atsispindi ne lietuvių, o latvių tikėjimuose (Einhorn, 1649, p. 26).

Todėl peršasi išvada, kad T. Narbutas kitus vardus ir funkcijas laimei pats priskyrė, norėdamas įrodyti jos giminingumą su senųjų graikų Diana, kuri turėjo daug vardų ir todėl buvo vadinama tūkstantvarde (Narbutt, 1835, p. 43). Sieti įvairių tautų pagoniškuosius dievus su antikos dievais buvo pradėta dar renesanso epochoje. Ši tendencija ypač stipriai buvo jaučiama humanizmo laikotarpiu. T. Narbutas, gretindamas lietuvių dievus, drauge ir laimę, su antikiniais, norėjo įrodyti lietuvių senosios religijos kilmę iš graikų, o kartu jos senumą ir turtingumą.

Klaidingus teiginius apie laimę T. Narbutas dažnai sukuria dėl to, kad neteisingai supranta analizuojamus šaltinius. Pavyzdžiui, įrodinėdamas, jog laimė buvusi tapatinama su mėnuliu, kaip neginčijamą argumentą jis pateikia citatą iš L. Rėzos rinkinio dainos: „Lajme lème Saułužês dienate", kurią verčia į lenkų kalbą šitaip: „Laimė padovanojo vieną dieną saulei". Tuo remdamasis, aiškina, kad saulės periodas esąs viena diena ilgesnis už mėnulio periodą (Narbutt, 1835, p. 45). Kaip jau yra nurodęs L. Jucevičius (Jucevičius, 1959, p. 77), šita eilutė reiškia, kad laimė dovanojo saulėtą dieną, o ne tai, ką turi galvoje T. Narbutas. Rašydamas apie laimę, vadinamą *Medzioima,* T. Narbutas, atrodo, neteisingai pasinaudojo latvių kalbininko, mitologo F. Štenderio pastabomis apie latvių miško motiną *(meža māte)* (Stender, 1783, p. 269). Tikriausiai iš F. Štenderio žodyno laimei buvo priskirtas vardas *Lela* (Stender, 1789, p. 137). Autorius šį žodį vartoja bene todėl, kad ir romėnai turėję panašaus vardo dievybę (Narbutt, 1835, p. 46). Apskritai, F. Štenderio darbai apie latvių mitologiją buvo svarbiausias aruodas, iš kurio T. Narbutas sėmėsi žinių apie lietuvių laimę. Tik F. Štenderio mintis T. Narbutas dar labiau iškraipė. Tiesa, vienoje vietoje T. Narbutas kritikuoja F. Štenderį, kam šis latvių laimę ir laumę laiko atskiromis dievybėmis (Narbutt, 1835, p. 44). Tačiau ši kritika nėra teisinga, nes buvo tikėta, kad laima ir lauma esančios atskiros būtybės (žr. Šmits, II, 1940, p. 1001—1003). Šią T. Narbuto klaidą jau yra nurodę daugelis autorių, rašiusių apie lietuvių mitologiją (Jucevičius, 1959, p. 75; Акелевич, 1860, p. 58; Кречинский, 1885, p. 74 ir kt.).

Visus svarbiausius T. Narbuto teiginius apie laimę kritikavo L. Jucevičius. Norėdamas parodyti T. Narbuto klaidas, jis pats aprašo, kaip laimę įsivaizduojanti lietuvių liaudis.

Tačiau ir L. Jucevičiaus pateikta lietuvių laimių charakteristika nėra iki galo teisinga. L. Jucevičius ne visada objektyviai perteikia iš liaudies girdėtas žinias ir sakmes

apie įvairias mitines būtybes, o kai kuriuos pasakojimus net pats yra sukūręs. Kyla abejonių ir dėl jo pateiktų žinių apie laimę trijų spalvų rūbais (Jucevičius, 1959, p. 77) bei apie septynias likimo deives (Jucevičius, 1959, p. 81—84). Kaip nurodo lietuvių kalba išleistų L. Jucevičiaus raštų komentatoriai M. Lukšienė ir Z. Slaviūnas, pasakojimų apie laimę trijų spalvų rūbais ir jų simbolikos nei tautosakos, net etnografijos šaltiniuose nerasta (Jucevičius, 1959, p. 623—624). Maro mergomis lietuviai vadina ne laimes, bet atskiras mitines būtybes (žr. Bassanowič, 1887, p. 61). Jokiuose šaltiniuose nerasta ir L. Jucevičiaus aprašytųjų septynių žmogaus likimo deivių[4]. Iš tų deivių funkcijų aprašymo jaučiamas ne liaudies, o paties L. Jucevičiaus romantiškas pasakojimo stilius. Kai kurie L. Jucevičiaus minimų deivių vardai, kaip jau yra nurodę M. Lukšienė ir Z. Slaviūnas, lietuvių kalboje iš viso nesutinkami (Jucevičius, 1959, p. 624).

L. Jucevičiaus mintis apie laimę, pasirodančią trijų spalvų rūbais, ir septynias likimo deives pakartojo P. Kukolnikas (Кукольник, 1854, p. 88—90).

Dar daugiau vardų ir funkcijų, negu T. Narbutas ir L. Jucevičius, lietuvių laimei suteikė S. Daukantas (Daukantas, 1976, I, p. 507—508). Ji kraudavusi javų varpas, vaisinusi ir skalsinusi visą gamtą, ją laimindavusi, padėdavusi medžiotojams, žvejams, globodavusi keleivius ir t. t., ir t. t.

Daugelis S. Daukanto laimei priskiriamų vardų yra randami J. Lasickio, J. Foigto, T. Narbuto ir kitų autorių, rašiusių apie lietuvių mitologiją, darbuose. Tačiau minėti autoriai šiais vardais vadina kitas dievybes. Pavyzdžiui, pasak J. Foigto, *Jawinne* buvusi dygstančių ir augančių javų deivė, *Gabjauja* — turtingumo, *Swaigsdunoka* — žvaigždžių deivė (Voigt, 1827, p. 594); pasak T. Narbuto, *Upine* buvusi „upių, šaltinių, versmių, apskritai bet kokio

---

[4] Tik vienintelę iš L. Jucevičiaus aprašytųjų deivių — verpėją — mini T. Narbutas ir E. Gizevijus (T. Narbutt, 1835, p. 71—72; Gisevius, 1866, p. 258).

tekančio vandens deivė“, *Aussra* — ryto deivė (Narbutt, 1835, p. 73, 68) ir t. t. S. Daukantas visus šiuos vardus priskyrė laimėms, kai kuriuos šiek tiek pakeisdamas.

Visas laimei priskiriamas funkcijas S. Daukantas arba paėmė iš minėtų kitų dievybių, arba sukūrė, remdamasis naiviu vardų etimologizavimu. Pavyzdžiui, deivė *Guze,* J. Foigto teigimu, vesdavusi keliautojus (Voigt, 1827, p. 594), o S. Daukantas tvirtina, kad laimė, vadinama Gužės vardu, „keleivius kelionėj glemžusi ir globusi nuo ojaus“ (Daukantas, 1976, p. 508); T. Narbutui *Krumine* buvusi žemdirbystės ir išradingumo globėja; ją dar vadindavę *Kruminie — Pradziu Warpu,* arba *Brundziu-Warpu* (Narbutt, 1835, p. 63). O S. Daukantas teigia, kad laimė esanti vadinama *Krūvine* „nuo žodžio krauti; kajpogi tariama buvo brandės Krūvinė, varpų Krūvinė...“ (Daukantas, 1976, I, p. 507) ir t. t. Laimė vadinama *Vaisgamta,* nes „gamtą, arba natūrą, veisė arba skalsino“; *Tykle* — nes „visados tyliai laimino, be alaso, be trenksmo“ (Daukantas, 1976, I, p. 508) ir pan.

Pasak S. Daukanto, svarbiausia laimės vaizdinio sukūrimo priežastis buvęs nevienodas žmonių likimas: „Ilgainiui svietas, matydamas per prityrimą, jog vieniems žmonėms jų veikaluose ir darbuose bei tikėjimuose klojas ir vyksta, kitiems, didžiau steigiantiems ir triūsiantiems su didesniu protu ir išminčia, visa, ką vien neužsiėmė nuveikti, tas nesikloja ir nevyksta, nuo ko tarė esanti galybė, kuri vieniems padedanti jų veikaluose; tą galybę vadino Laima, nuo žodžio lemti“ (Daukantas, 1976, I, p. 507).

Kiti XIX a. autoriai, rašę lietuvių mitologijos klausimu, apie laimes pateikia nedaug žinių. Taip iš dalies atsitiko ir dėl to, kad mūsų liaudis laimės vaizdinį tuo metu buvo jau gerokai primiršusi. Pavyzdžiui, Suvalkų gubernijos mokytojas N. Krečinskis, rašydamas apie laumes, nurodo, kad lietuviai, nors ir vartoja žodį laima, tačiau apie ją nežiną jokio padavimo (Кречинский, 1885, p. 74). Rusų kalbininkas, etnografas G. Ginkenas, 1893 m. rinkęs etnografinę medžiagą Lietuvoje, užsimena suvalkiečius pasako-

jant, kad prie gimdyvės susirenkančios deivės, kurios vaikui lemia gerą arba blogą ateitį (Гинкен, 1894, p. 137—138). Tačiau jos maišomos su laumėmis. E. Volteris, bendriausiais bruožais aptardamas lietuvių mitologiją, laimes vadina vaisingumo ir namų laimės deivėmis, javų ir gyvulių globėjomis („богинями плодородія і домашняго счастія, покровительницами жита и скота"). Jų kultas esąs siejamas su deivių akmenimis (Вольтер, 1896 a, p. 813). Šiuo atveju E. Volteris remiasi L. Jucevičiumi ir E. Gizevijumi. Tačiau atskirai aptariamą latvių ir lietuvių laimę vadina vestuvių ir gimimo deive („богиня свадьбы и родов", ir lygina su rusų deive *(роженица)* (Вольтер, 1896 б, p. 256—257). Ši deivė esanti suasmenintas žmogaus likimas ir sėkmė.

Mažai apie lietuvių laimę terašyta ir XX a. (Šliupas, 1904, p. 409—410; Šliūpas, 1932, p. 85—87; Vitauskas, 1937, p. 137—141). Kiek plačiau jos aptariamos tik J. Balio straipsnyje „Sakmės apie lietuvių fėjas (Deives, Laumes)". Čia pažymima, kad laimės esančios atskiros, už laumes aukštesnės kategorijos mitinės būtybės, nors kartais su jomis liaudies tradicijoje ir maišomos. Nurodomos kelios dainos ir pasakos, kuriose laimė lemia žmonių likimą, ir kiek detaliau aptariama laimių kilmės ir santykio su fėjomis problema. Remdamasis lietuvių ir latvių laimės supratimu, autorius padaro išvadą, kad fėjos ir laimės nėra kilusios iš to paties šaltinio, kad fėjos, gamtos dievybės, esančios senesnės už laimes, likimo dievybes, kurios savo pradžią gavusios Rytuose (Balys, 1948, p. 65—69). Kadangi straipsnis yra skirtas ne laimėms, bet laumėms aptarti, tai pastabos apie laimes nėra išsamios. Autorius remiasi mažu tautosakos bei etnografinės medžiagos kiekiu ir jos kruopščiai neanalizuoja. Autoriaus teiginiai, ypač kad laimės esančios orientalinės kilmės, nėra pagrįsti.

Trumpos lietuvių laimės charakteristikos buvo pateiktos tautosakos bei mitologijos žodynuose (Standard Dictionary, 1950, p. 632; Wörterbuch, 1965, p. 420) ir kiek iš-

samiau apibūdintos knygoje „Lietuvių liaudies pasaulėjauta“ (Balys, 1966, p. 76—79).

Lietuvių likimo deives, aptardami savo tautų religijas arba atskiras mitines būtybes, įvairiais laikotarpiais yra paminėję daugelis latvių, rusų, lenkų ir kitų tautų mokslininkų: A. Afanasjevas (Афанасьев, 1869, p. 328—331), A. Veselovskis (Веселовский, 1889, p. 186), M. Sumcovas (Sumców, 1891, p. 577), K. Mošinskis (Moszyński, 1934, p. 700), S. Tokarevas (Токарев, 1957, p. 104), H. Biezajis (Biezais, 1955, p. 279—283), R. V. Brednichas (Brednich, 1964, p. 103—106) ir kt. Tačiau, gerai nepažindami lietuvių mitologijos, kai kurie iš jų (A. Afanasjevas, A. Veselovskis, M. Sumcovas) nekritiškai pasirėmė neteisingais duomenimis apie šią lietuvių mitinę būtybę. Pavyzdžiui, A. Afanasjevas, kaip tipiškas lietuvių likimo deives mini T. Narbuto verpėją ir septynias L. Jucevičiaus likimo deives (Афанасьев, 1869, p. 328—331), A. Veselovskis teigia, kad lietuvių naujagimių likimą lemia ne laimė, o laumė (Веселовский, 1889, p. 186). Jį pakartoja M. Sumcovas (Sumców, 1891, p. 577). Daugiau duomenų apie lietuvių laimes pateikė buržuazinis idealistinių pažiūrų latvių mitologas H. Biezajis ir vokiečių folkloristas R. V. Brednichas. Tačiau dėl metodologijos ribotumo jų pateikti duomenys liko visapusiškai neišanalizuoti.

2. LAIMĖS TAUTOSAKOJE

Vardai. Žmogaus likimo ir sėkmės deives lietuvių liaudis vadino keliais vardais: *laimė, laima, dalia, ščėstis, talentas, laumė, deivė.*

Deivėmis šios mitinės būtybės, mūsų turimais duomenimis, vadinamos tik M. Davainio-Silvestraičio užrašytų pasakų (AT 930, 947 B*) variantuose (DSPŽ I 2,53).

Tik keliose pasakose bei sakmėse (AT 930, 934A, 947B*) jos tėra pavadintos ir *laumėmis (laumomis)* (LTR 337/36/; 413/6/; 893/66/; LMD I 133/226/; I 323/7/; I 822/3/;

BLP II 201). Pagal atliekamas funkcijas *laumėmis* vadinamos mitinės būtybės priskirtinos ne prie laumių, o prie laimių.

Nepopuliarus ir vardas *laima*. Šiuo vardu laimės vadinamos A. Juškos užrašytoje dainoje (JSD I 46) ir keliuose pasakų (AT 930, 947B*) variantuose (DSPŽ I 129; II 51; BLP II 190; LMD I 1000/402/; LTR 3783/217/). Šis vardas dažniausiai pasitaiko M. Davainio-Silvestraičio užrašytose pasakose, kuriose taip pat vartojami vardai *laimė* ir *deivė*. *Laima* lietuvių likimo deivė vadinama ir kai kuriuose senuosiuose šaltiniuose (Ruhig, 1747, I, p. 73; Mielcke, 1800, I, p. 141; Ostermeyer, 1775, p. 15). A. Šleicheris yra linkęs manyti, kad tikrasis šios dievybės vardas ir esąs *laima*, o ne *laimė* (Schleicher, 1853, p. 23). Gyvojoje kalboje žodis *laima* bendrine prasme reiškia laimę, derlių, laimikį, skalsą (LKŽ VII 52). Tokia prasme jis vartojamas ir senuosiuose raštuose (Davksza, 1599, p. 43, 520, 579).

Dažniausiai žmonių likimą neva lemiančios mitinės būtybės vadintos *laimėmis*. Šį vardą jos turi sakmėse, dainose, pasakose, tikėjimuose, patarlėse bei priežodžiuose ir daugelyje senųjų šaltinių (Prätorius, 1871, p. 95; Brodowskij, 1713—1744, p. 597; Ostermeyer, 1775, p. 15).

Lietuvos teritorijoje yra vietovardžių, padarytų iš žodžių *laimė* arba *laima*, pavyzdžiui, *Laimiškio* upelis (LUV 86), *Laimėnų, Laimiškių, Laimučių* kaimai (LAS 778). Pasitaiko ir asmenvardžių, pavyzdžiui: *Laimė, Laimelis, Laimas, Laiminas* ir kt. (AK).

Lietuvių kalbos žodžiai *laimė, laima* (latvių *laima*) yra atsiradę iš **laid-mė*, kildinamo iš *leisti* (latvių *laîst*) (Fraenkel, 1962, p. 333), kuris taip pat reiškė ir „kurti, tverti“ (Būga, 1959, p. 125—127).

Pasitaiko vienas kitas atvejis, kai laimė vadinama slavišku vardu *ščėstis (čėstis, ščiestis)* (LMD I 105/7/; 661 /1/; LTR 422/85/). Slaviškas laimės vardas dažniausiai vartojamas pasakoje „Turtingo ir neturtingo žmogaus laimė“ (AT 735). Kai kuriuose šios pasakos variantuose lai-

mė vadinama žodžiais *talentas (talintas)* (DSPŽ I 35—40; LTR 1056/85/), *dalia (dalis)* (LTR 10B/235/; 395/26/; 792/164/; 731/213/; 1237/15/). Vardas *dalia* pasitaiko keliuose pasakos „Įkalinta bloga dalia" (AT 735A) variantuose ir ypač dažnai minimas lietuvių liaudies dainose.

Laimei priešinga mitinė būtybė vadinama žodžiais *nelaimė* (BLP II 211; BLPY II 262—264), *bėda* (LMD I 314/5/; LTR 262/252/; 449b/134/; 552/1113/; 662/303/; 882 /87/; 783/181/; 208/54/ ir kt.), *vargas* (BLP II 212; LMD I 978/23/; LTR 692/34/; 988/91/). Šie vardai dažniausiai pasitaiko pasakų „Neturtingo žmogaus dalia" ir „Nedalios persekiojami žmonės" (AT 735B*) variantuose, dainose, patarlėse ir priežodžiuose.

Išvaizda. Lietuvių liaudies dainose, patarlėse ir priežodžiuose, kur minima laimė, nieko nesakoma apie jos išvaizdą. Tai nulėmė šių tautosakos žanrų specifika — kuriant glaustą, lakonišką vaizdą, ši mitinė būtybė tepaminima kontekste, ir ilgiau ties ja nesustojama. Tik L. Rėzos paskelbtoje dainoje „Kopininkai" konstatuojamas vienas laimės išvaizdos požymis — ji esanti basa:

Laimė šaukė, laime rėkė
Basa bėgant per kalnelį.
(RD I 273)

Be L. Rėzos rinkinio, ši daina daugiau niekur neužfiksuota. Dainos pradžioje pridėtas dvieilis apie laimę, o gal būt, ir visa daina tikriausiai yra paties L. Rėzos sukurta (žr. Jovaišas, 1969, p. 256—290).

Apie laimių išvaizdą kalbama tik kai kuriuose sakmių ir pasakų variantuose. Ji nusakoma dvejopai.

Pasakose „Lėmimas", „Likimo skirta mirtis", „Blogo likimo persekiojamas žmogus", sakmėje „Princas ir griaustinis" ir tikėjimuose nurodoma, kad laimės esančios moteriškos būtybės. Jų išvaizda nedetalizuojama, pavyzdžiui:

Ale klauso naktij tas kupčius, kad po langu šneka, kašžinkas; tas kupčius pažiuri per langą, kad stovi trys moteriškės ir teip šnekasi... (BLPY IV 123)

Ale jis girdi — šneka pas tą kluoną, jis pažiur' — tai trys moteriškės šnekasi. (BLPY IV 115)

Keliuose pasakos „Laimė skiria žmonėms likimą“ variantuose laimių išvaizda aprašoma smulkiau. Tos laimės, kurios lemia gerą žmonių gyvenimą, esančios geltonais plaukais (BLPY II 66), gražiai apsirengusios (BLPY II 66; LTR 337/36/), o tos, kurios lemia blogą gyvenimą, esančios apsirengusios negražiai, sudriskusiais rūbais.

Pasakose „Turtingo ir neturtingo žmogaus laimė“, „Įkalinta bloga dalia“ ir „Nelaimės persekiojama pora“ laimių išorė piešiama nevienodai. Dažniausiai laimė įsivaizduojama kaip moteriškos išvaizdos būtybė. Vienuose variantuose ji konkrečiau neapibūdinama, tik užsimenama, kad esanti kažkokia „žmogystė“ (BLP II 194; BLPY IV 116), „kokia tai moteriškė“ (LTR 395/26/), „pana tokia“ (LTR 208/173/), „boba“ (LTR 731/213; 792/164/). Kituose variantuose nurodoma, kad laimė — „labai driūta boba“ (LMD I 301/51/), „daili merga“ (BLP II 194), „graži merga“ (BLP II 195), „balta marška apsisupusi moteris“ (LTR 776/202/) ir pan. Tačiau kartais šiose pasakose laimė įsivaizduojama ir kaip vyriška būtybė: tai kažkoks žmogus (DSPŽ II 263; LTR 10B/235/; 469/81/), „žmogus raudonu žiponu“ (LTR 469/81/), „labai didelis žmogus“ (LTR 426/39/), „muzikantas“ (LMD I 822/7/) ir pan. Retai tepasitaiko variantų, kuriuose laimė įsivaizduojama kaip „kašžin' koks ten paukštis“ (BLP II 195), „antelė“ (LTR 395/26/) ar kitokia nežmogiško pavidalo būtybė.

Įvairuoja ir šiose pasakose minimos nelaimės (bėdos, vargo) išorės aprašymas. Nelaimė dažniausiai įsivaizduojama irgi kaip moteriška arba vyriška būtybė. Kai nelaimė vaizduojama moterimi, tai ji sena (BLP II 211; BLPY IV 131), sudžiūvusi (LMD I 573/8/; LTR 662/30/), plona (LTR 662/30/; 783/181/); kai vyru, tai jis — labai didelis (BLPY II 263; LTR 393/158/), sudžiūvęs (LMD I 978/23/), „bešokąs jaunuolis“ (LTR 262/252/) ir pan. Pasitaiko, kad nelaimė įsivaizduojama kaip gyvatė (LTR 768/107/), „juoda kirmėlė“ (LTR 370/348/), „voveraitė“ (LTR 1001/140/),

„šmėkla“ (LTR 397/37/) ir kitokio nežmogiško pavidalo būtybė.

Funkcijos. Lietuvių tautosakoje laimės atlieka dvi svarbiausias funkcijas: 1) lemia naujagimių likimą ir 2) rūpinasi žmogum per visą jo gyvenimą. Būdingesnė joms yra pirmoji funkcija, kuri atsispindi tikėjimuose, pasakose, sakmėse, dainose, patarlėse ir priežodžiuose.

Tikėta, kad:

Kitą kartą buvusēs Laimēs, tai jos katrą vieną žmogų tuoj' užgimusį palaimindavusēs... (BLP II 194)

Seniau būdavo, kai gimsta vaikas, tai laimė užlaimi kokią nors ateitį tam vaikui... (LTR 10B/231/)

Žmogaus likimą sakmėse ir pasakose laimės lemia, vos jam gimus. Vaikui gimstant, jos ateina po pirkios langu ir balsu pasako savo sprendimą. Tik vienoje pasakoje (AT 947B*) laimės žmonėms likimą skiria, būdamos savo namelyje, miške (DSPŽ I 2—3, BLPY II 66; LMD I 1000 /402/; LTR 69/520 e/; 337/36/).

Laimės, lemdamos žmonių likimą, pasirodo po tris ir po vieną, rečiau po dvi. Kartais jų kiekis konkrečiai nenurodomas. Tik vieną kartą, turimais duomenimis, teužfiksuota, kad pasirodo keturios laimės (DSPŽ I 53).

Tais atvejais, kai laimės pasirodo kelios, jų atliekamos funkcijos yra nevienodos reikšmės. Kiekviena iš jų pasako žmogui skiriamą likimą, tačiau tik paskutiniosios lėmimas yra galutinis ir nepakeičiamas, o pirmųjų neišsipildo. Pavyzdžiui, pasakoje „Lėmimas“ pirmoji laimė lemia, kad neturtingo žmogaus vaikelis tuoj mirs, antroji — kad tris dienas gyvens, o trečioji — kad ves pono, apsinakvojusio tuose namuose, dukterį. Įvyksta taip, kaip nulemia trečioji laimė (BLPY II 123—125; LTR 544/292/). Sakmėje „Likimo skirta mirtis“ pirmoji laimė lemia, kad gimęs vaikelis bus turtingas (BLP I 103—104; BLPY IV 115, 117) arba vagis (BLP II 201—202), antroji — kad bus meisteris (BLPY IV 115) arba kunigas (BLPY II 201), o trečioji — kad, sulaukęs tam tikro amžiaus, prigers (BLP I 103, BLPY IV 117) arba tol gyvens, kol ryšulėlis malkų

sudegs (BLP II 201; BLPY IV 115). Čia irgi išsipildo tik trečiosios laimės lėmimas.

Tačiau esama ir nevienodumų. Pavyzdžiui, Ožkabaliuose užrašytame sakmės „Likimo skirta mirtis" variante (LMD I 133/226/) stipriausias yra pirmosios laimės (laimės čia vadinamos laumėmis) lėmimas. Pasakos „Lėmimas" variante, užrašytame Girkalnio apylinkėse (DSPŽ I 53), vaiko likimą nulemia visos keturios laimės kartu, o Šiaulių apylinkėse užfiksuotame — pirmoji laimė (BLPY II 93—96).

Kartais nevienodą likimą laimės žmogui skiria priklausomai nuo to, kokiu laiku jis gimsta. Pavyzdžiui, viename pasakos „Lėmimas" variante laimės tarp savęs šnekasi:

Viena [laimė] klausia: „ar jau gimė?" Antra sako: „butų buvęs vyskupu". Po valandėlės ji vėl klausia: „ar jau gimė?" Antroji atsako: „da ne!" Ta vėl sako: „butų buvęs vagis ir galvažudys", ir trečią kartą klausia: „ar jau gimė?" Antroji sako: „jau!" Tuoj pirmoji sako: „Tad pirklio šito turtą vartos". (BLPY II 94)

Keliuose pasakos „Blogo likimo persekiojamas žmogus" variantuose laimės likimą lemia šitaip:

Viena sako: „tas kudikis, kurs dabar gims, jai prieš gaidžius, tai bus labai turtingas", o kita sako „jai po gaidžių, tai jis bus didelis meisteris", o trečia sako: „Tol tas vaiks bus gyvas, kol šita kruvutē malkų nesudegs". (BLPY IV 115; panašiai: BLP II 201; BLPY III 315)

Kartais žmogaus likimas priklauso nuo to, kokia, jam gimstant, yra pačių laimių turtinė padėtis. Šiaulių apylinkėse užrašytame tikėjime sakoma:

Kitą kartą buvusēs Laimēs, tai jos katrą vieną žmogų tuoj' užgimusį palaimindavusēs. Kartais, kudikiui užgimus, išgirsdavę po langu šitokį balsą: „lai bus tokiu, koki aš dabar esmu". O tos laimēs kasdien' mainydavusiosēs: vieną dien' turtinga, kitą dien' — vidutinē, kitą dien' su visu nieko ne turēdavusi. Tai tas žmogus tokiu ir budavęs lyg' numirštąs, koki būdama laimē jį palaimindavus. (BLP II 194)

Visuose pasakos „Blogo likimo persekiojamas žmogus" variantuose gerą likimą žmonėms laimės skiria tada, kai pačios gerai gyvena — kai gražiai apsirengusios, miega gražiausiose lovose, kai jų stalas valgiais lūžta; kai

jos blogai gyvena, ir likimą blogą skiria (DSPŽ I 2—3; BLPY II 66; LMD I 1000/402/; LTR 69/520a/; 337/36/).

Tikėta, kad laimių lėmimas būtinai išsipildo. Antai laimės nulemia, kad vargšo vaikas ves turtuolio dukterį — išties, nepaisant visų turtuolio trukdymų, užaugęs vaikas tampa jo žentu ir paveldi visus turtus (DSPŽ I 53—66; 128—129; BLPY II 93—96; IV 123—125; LTR 260/30/; 413/6/; 462/443; 544/292/; 784/283/; 973/93/; 724/42/ ir kt.). Laimės nulemia, kad, sulaukęs tam tikro amžiaus, vaikas prigers, — vaikas ir prigeria, nors tėvai ir kažin kaip stengiasi jį apsaugoti (BLP I 103,104; BLPY IV 117; LTR 893 /66/). Kartais vaikas prigeria net ant užkalto šulinio dangčio (BLP I 103, 104). Laimės nulemia, kad vaikas mirs, kai ryšulėlis malkų sudegs, — ir vaikas, sudegus malkoms, numiršta (BLP I 104; II 201—202; BLPY III 315; IV 115).

Tikėjimas laimių lėmimo neišvengiamumu atsispindi ir kitų tautosakos žanrų kūriniuose: dainose, patarlėse bei priežodžiuose.

Piršlybų dainos „Saulutė tekėjo“ variante blogai uošvių priimtas bernelis išvykdamas ramina savo mergelę:

Neverki, mergele,
Raminki širdelę,
Rasi būsi laimos skirta,
Būsi mano miela.
(JSD 1 46)

Vadinasi, jeigu laimė yra lėmusi, mergelė, kad ir kokios būtų kliūtys, vis tiek jam teks. Dainos „Oi, neduok, dieve, laimužę lemti“ variante sakoma, jog bernelis prašo dievą, kad laimė nelemtų jam mergelės iš to paties kaimo. To paties prašo ir mergelė (SDŽ 12—13). A. Juškos paskelbtame tos pačios dainos variante laimė likimą lemia kartu su dievu:

Tai dievo duota,
Laimužės lemta,
Kad per laukelį
Bernužis augo...
(JSD II 273)

Tikėjimas laimių nulemto likimo neišvengiamumu dar ryškiau atsispindi patarlėse ir priežodžiuose. Yra sakoma:

Teip Laimē lēmē! (BLP I 104)

... ne jieškok' laimēs — pati ateis, jei būsi jos pažadētas. (BLPY II 67)

Žmogui nulemto likimo negalinčios pakeisti net pačios laimės. Pavyzdžiui, kai bernas, grasindamas ir net mušdamas, prašo laimes pakeisti tai, ką jos nulėmusios, jos atsako: „Tau mes negalim atmainyt likumą..." (BLPY II 67). Tačiau laimės nurodo, kaip jis galįs pasidaryti laimingesnis — turįs vesti tokią merginą, kuriai yra lemtas geras likimas. Bernas taip padaro ir laimingai gyvena (DSPŽ I 1—3; BLPY II 66—67; LMD I 1000/402/; LTR 69 /520a/; 337/36/). Tik sakmėje „Geležinis namelis" išvengiama laimės skirto likimo (BLP II 194; BLPY IV 116—117; LMD I 813/3/; LTR 10B/231/). Pasakoje „Apie giltinę, laimę ir vieną pusbernį" (BLPY IV 113—115) bedalis bernas, giltinės padedamas, apgauna laimę ir laimingai gyvena. Tačiau ir šioje pasakoje jis laimingas pasidaro todėl, kad veda merginą, kuriai yra lemtas geras likimas.

Kad laimės per visą gyvenimą rūpinasi žmogumi, matome iš pasakų „Turtingo ir neturtingo žmogaus laimė", „Įkalinta bloga dalia", „Nelaimės persekiojama pora" ir kt. Anot šių pasakų, kiekvienas žmogus turi savo laimę, kuri lydi jį per visą gyvenimą. Nuo šitos laimės priklauso žmogaus gerovė. Pavyzdžiui, pasakoje „Turtingo ir neturtingo žmogaus laimė" vienas brolis todėl yra turtingas, kad jo laimė visą laiką juo rūpinasi: jo rugius sėja (LTR 10B/235/), stato (LTR 395/26/; 731/213/), saugo, kad kas nepavogtų (LMD I 661/1/), renka dirvoje varpas (BLP II 194; BLPY IV 116; LTR 792 /164/), vagia nupiautus brolio rugius, neša į savo globotinio dirvą (LTR 208/173/; 422 /85/; 301/5/; 978/23/; 1237/15/). O kitas brolis todėl neturtingas, kad jo laimė juo visiškai nesirūpina: guli miške (DSPŽ I 35; BLP II 194; LTR 10B/235/; 426/39/ ir kt.) arba yra užkasta žemėje, po kriauše, kelmu, akmeniu ar senu „bravoru" (LMD I 105/7/; I 301/51/; LTR 422/85/).

Atradęs savo laimę, žmogus geruoju arba piktuoju prašo, kad jį pamokytų, kaip reikia gyventi. Dažniausiai laimė pataria žmogui prekiauti (DSPŽ I 36; LMD I 105/7/; LTR 422/85/; 1056/5/), nes tai esąs jo laimės darbas. Žmogus paklauso savo laimės patarimo ir greitai prasigyvena.

Laimės — suasmenintos sėkmės paveikslas randamas lietuvių liaudies dainose (čia ji vadinama *dalios* vardu), patarlėse ir priežodžiuose. Sakoma:

Biednam laimė nesirodo. (LTR 1050/74/)

Pribuk lajme, atsiras gintis ir prietelej. (VPŽ 38)

Su laimės, kaip visą laiką žmogų lydinčios mitinės būtybės, supratimu pasakose artimai siejasi nelaimės (bėdos, vargo) paveikslas. Jeigu žmogui nesiseka, vadinasi, jis neturi čia pat savo laimės, kuri juo rūpintųsi, o prie jo yra pristojusi nelaimė, kuri visą laiką stengiasi jį padaryti nelaimingą. Nelaimė visad būna kartu su žmogum: kai nelaimingas žmogus dainuoja, ir ji padeda (LTR 692 /34/; 882/87/), kai graužia kaulą, ir ji prašo pagraužti (KP 77; LMD I 573/8/; LTR 219/115/; 267/21/; 368/150; 662 /303/; 783/181/), kai, negalėdamas atsikratyti nelaimės, žmogus kraustosi į kitą vietą, neatsilieka ir nelaimė — ji taip pat aunasi kojas (BLP II 211; BLPY IV 131), maudosi geldelėje (LTR 374 d/2109/; 462/98/; 776/202/; 370/217/) ir nori vykti kartu. Kartais pasakose teigiama, kad iš viso negalima pabėgti nuo savo nelaimės. Pavyzdžiui, norėdami jos atsikratyti, žmonės pasistato kitą pirkią, bet, vos į ją persikėlus, nelaimė atsiliepia nuo krosnies: „Jau trečią dieną kaip aš judviejų če laukiu!" (BLP II 212). Tačiau tokių pasakų — mažai. Beveik visose pasakose neturtingam žmogui pavyksta nusikratyti savo nelaimės. Žmogus gudrumu ją įvilioja į boselį (LTR 963/5/; LMD I 978/23/), tekinio stebulę (LTR 462/98/, 370/217/), tabokinę (BLP II 263; LTR 208/54/), butelį (LTR 776/202/; 1237/15/), puodelį (LMD I 66/1/; LTR 397/37/; 776/202/; 2750/895/) arba ji pati, bečiulpdama smegenis, sulenda į kaulą (KP 77; LMD I 573/8/; 219/115/; 368/150/; 552/113/; 662/303/;

783/181/ ir kt.), ir žmogus, sandariai uždaręs, įmeta ją į vandenį ir greitai prasigyvena.

Nelaimės įvaizdis dažnas patarlėse ir priežodžiuose, pavyzdžiui:

Laimės nė su krūku nepritrauksi, o nelaimė pati nekviesta ateina. (LKŽ VII 52)

Lietuvių liaudies dainose, patarlėse bei priežodžiuose laimės kartais atlieka ir kitokias funkcijas. Pavyzdžiui, L. Rėzos užrašytame skalbimo dainos „Ežeras užšalo“ variante laimė lemia saulėtą dieną (RD I 10), A. R. Niemio užrašytoje vestuvinės raudos nuotrupoje našlaitė jaunoji raginama prašyti dievo ir laimelės, „kad supūstu siauri vėjei, išdraskytu smilčių kalnū, kad nukeltų grabo lintū!“ (NS 116). Vadinasi, saulė, vėjas — laimės galioje. O L. Rėzos užrašytoje dainoje „Kopininkai“ laimė pranešа apie įvykusią nelaimę — žvejo žuvimą (RD I 272). Kaip jau esame pažymėję, šio siužeto dainų lietuvių repertuare nerandama. Toje dainoje laimei priskiriama funkcija — pranešinėti žmonėms apie nelaimingus atsitikimus — jai iš viso nėra būdinga.

Lietuvių laimių vardai, išvaizda ir funkcijos rodo, kad jas liaudis suprato dvejopai: 1) kaip žmogaus likimo lėmėjas ir 2) kaip suasmenintą sėkmę.

Laimėms — likimo lėmėjoms lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose rodoma didelė pagarba; jos laikomos beveik dieviškomis būtybėmis. Senuosiuose šaltiniuose jos tiesiog vadinamos deivėmis. Laimė — suasmeninta sėkmė — ir nelaimė — nesėkmė — žmogui nėra prigimtos: nelaimės galima gudrumu atsikratyti, o laimę — prisišaukti.

Šitie du laimės paveikslai yra nevienodo senumo ir skirtingos prigimties.

3. VAIZDINIO KILMĖ IR RAIDA

Sakmių ir pasakų, kuriose vaizduojamos žmogaus likimą lemiančios moteriškos mitinės būtybės, turi ir kitos tautos. Jų paplitimą yra aptaręs vokiečių folkloristas R. V. Brednichas studijoje „Liaudies pasakojimai ir tikėjimai

apie likimo moteris“ (1964). Jo surinkti duomenys rodo, jog Lietuvoje populiarią sakmę apie vaikui išpranašautą mirtį, kai ryšulėlis malkų sudegs (LPK 932A, AT 1187), žino taip pat latviai, graikai, serbai ir chorvatai, katalonai, Europos čigonai, osmanai, čiuvašai. Antikos laikais ji jau buvo žinoma Graikijoje (sakmė apie Meleagro mirtį), o viduramžiais — Islandijoje (saga apie Norngestą) (Brednich, 1964, p. 17—31). Kita Lietuvoje populiari sakmė apie išpranašautą mirtį šuliny (LPK *932A) taip pat žinoma latvių, serbų ir chorvatų, bulgarų, slovėnų, čekų ir slovakų, lenkų, rumunų, rusų, ukrainiečių, Besarabijos gagaūzų, vokiečių, estų tautosakoje (Brednich, 1964, p. 105—115). Sakmė „Princas ir griaustinis“ (AT 934) žinoma beveik visoje Europoje (Brednich, 1964, p. 126—136), o pasaka „Lėmimas“ (AT 930) — ne tik Europoje, Azijoje, bet ir kituose žemynuose (Brednich, 1964, p. 57—68; Aarne, 1916). Apžvelgus ir kitų — Lietuvoje mažiau populiarių — siužetų apie iš anksto nulemtą likimą paplitimą, į akis krinta du išskirtiniai jų intensyvaus gyvavimo arealai: pietryčių bei vidurio Europa (graikai, albanai, pietų slavai, rumunai) ir Pabaltijys (baltai). Būdinga, kad kaip tik šiuose arealuose gyvenančių tautų ir pačios likimo lėmėjos turi daugiausia bendrų bruožų. Kaip ir lietuvių laimės, moterimis įsivaizduojamos latvių *laimos,* graikų ir albanų *miros,* rumunų *ursitoare, ursite, urditele,* bulgarų *орисницы, оресицы, наречницы,* serbų ir chorvatų *sudice, sudnice, sudenice,* slovėnų *rojenice, rodjenice, sojenice,* čekų ir slovakų *sudičky*... Kaip ir lietuvių laimės, jos dažniausiai pasirodo trise, vaikui gimus, ir lemia jo ateitį (vestuves, mirtį). Paprastai išsipildo trečiosios deivės lėmimas. Visose tautose buvo tikima, kad nulemtas likimas — nepakeičiamas. Beveik visur žinomas net tas pats priežodis „Taip laimė lėmė“ (suprantama, laimė pakeista sava nacionaline likimo lėmėja). Visur likimo lėmėjos priklauso aukštesnei mitinių būtybių kategorijai, negu, pavyzdžiui, aitvarai, kaukai ir kiti demonai. Anot R. V. Brednicho, tai „dieviškos arba pusiau dieviškos būtybės“ (Brednich, 1964,

p. 222). Tokiomis pat dieviškomis būtybėmis buvo laikomos senųjų šiaurės germanų *nornos* (Schwarz, 1934/1935, sk. 1121—1124) ir ypač graikų *moiros,* kurios užėmė svarbią vietą senųjų graikų religijoje (Drexler, 1890—1897, sk. 3084—3103). Šios senųjų tautų likimo deivės savo išvaizda, prigimtimi ir svarbiausiomis funkcijomis sutampa su lietuvių bei kitų dabartinių tautų tikėtomis likimo lėmėjomis.

Palyginus lietuvių laimę su minėtomis jai giminingomis kitų tautų mitinėmis būtybėmis ir išanalizavus istorinių šaltinių informaciją apie ją, galima atsekti svarbiausias laimės vaizdinio raidos tendencijas.

Lietuvių laimės, kaip vaizduojama tautosakoje, vaikui gimstant, atlieka tik vieną funkciją — lemia jo likimą. Tačiau M. Pretorijus, kaip jau esame pastebėję, laimę vadina gimimo deive (Prätorius, 1871, p. 31), o J. Foigtas — gimimo deive—padėjėja (Voigt, 1827, p. 594). Matyt, buvo tikėta, kad, vaikui gimstant, laimė ne tik lemia jo ateitį. Spėjimą patvirtina analogiška kitų tautų medžiaga.

Senuosiuose latvių šaltiniuose teigiama, kad *laima* ypač buvusi gerbiama nėščių ir gimdančių moterų (Einhorn, 1649, p. 17, 26); kaip ir lietuvių laimė, ji vadinama gimimo deive *(Geburts-Göttin)* (Lange, 1777, p. 167). Laimos kaip gimdančiųjų globėjos vaizdinys gyvas latvių liaudies dainose. Pasak jų, laima sujuosia nėščias moteris žalia juosta, kloja gimdančioms šilkų paklodę, pabarsto kelią į pirtį gėlėmis ir apyniais. Apskritai laima yra labai glaudžiai susijusi su pirtim — svarbiausia moterų gimdymo vieta. Laima taip pat rūpinasi naujagimiais (Biezais, 1955, p. 179—184; Šmits, 1926, p. 27 ir kt.). Senovės graikai šalia gimimo deivės *Eileitijos* prie gimdymo šaukdavosi ir moirų (Drexler, 1890—1897, sk. 3091). Gimdymo padėjėjomis buvusios ir šiaurės germanų nornos (Schwarz, 1934/1935, sk. 1122).

Matyt, ir lietuvių laimėms seniau buvo būdingos gimimo deivių funkcijos.

Iš turimos medžiagos nieko negalima spręsti apie lietuvių laimių ryšį su kultu. Tuo tarpu M. Pretorijus mini, kad

per krikštynas kartais vietoj šventosios Marijos buvo garbinama laimė ir jos garbei ant žemės liejamas gėrimas (Prätorius, 1871, p. 91; kiek plačiau žr.: Mannhardt, 1936, p. 599). Senojoje graikų religijoje moirų kultas užėmė svarbią vietą; joms buvo statomos šventovės ir dedamos aukos. Šalia kitų aukų buvo aukojamas ir tam tikras gėrimas (Drexler, 1890—1897, sk. 3089—3099). Matyt, buvo aukojama ir senovės germanų nornoms, nes šiaurės germanų gentis farerai gimdyvės valgį vadina *norna greytur* „nornų košė“ (Schwarz, 1934/1935, sk. 1122). Buvo aukojama graikų, albanų, rumunų, bulgarų, serbų ir chorvatų, slovėnų ir kitų tautų likimo lėmėjomis (Brednich, 1964, p. 160—161, 164—165, 169, 170, 177, 178, 180). Todėl galima manyti, kad aukojimo laimėms paprotys ir apskritai jų ryšys su kultu lietuviuose seniau irgi egzistavo ir tik vėliau buvo užmirštas.

Keitėsi ir pagrindinės laimių funkcijos — likimo lėmimo — supratimas. Kaip jau esame užsiminę, laimių nulemtas likimas dažniausiai buvo nepakeičiamas. Kad ir kaip žmogus stengtųsi, įvyksta tai, kas gimstant buvo nulemta. Kaip lietuvių laimių, toks pat nepakeičiamas buvo ir latvių laimų, senovės graikų moirų, germanų nornų lėmimas. Moirų lėmimo negalėdavo pakeisti net patys dievai (Drexler, 1890—1897, sk. 3089—3091). Šitoks pasitikėjimas likimu rodo, kad žmogus dar nepažino gamtos ir visuomenės raidos dėsnių ir prieš juos jautėsi visiškai bejėgis.

Tačiau, kaip matyti iš lietuvių laimių funkcijų apžvalgos, žmogui kartais pavyksta išvengti laimių išpranašauto likimo. Tai atspindi vėlesnes žmonių pažiūras į likimą. Analogiškos raidos tendencijos pastebimos ir kitų tautų likimo lėmėjų paveiksluose. Lietuvių tautosaka leidžia apčiuopti tik benykstančio vaizdinio kitimą, tuo tarpu kitų tautų duomenys šiek tiek paaiškina ir patį jo formavimąsi.

Likimo lėmėjų vaizdinys nėra labai senas. Jo neturi pačios primityviosios Australijos, Okeanijos ir kitų kraštų gentys. Jis nebūdingas senajai romėnų religijai (Wissowa,

1902, p. 215), vediškajam indų laikotarpiui (Ригведа, 1972). Graikijoje tikėjimas moiromis susiformavo Homero laikais (Nilsson, 1955, p. 362—364).

Tikėjimai apie iš anksto nulemtą likimą atsirado tuo sąmonės raidos periodu, kai žmogus jau gebėjo logiškai mąstyti apie savo gyvenimo ir gamtos reiškinius, tačiau dar nemokėjo teisingai jų išsiaiškinti. Nesuprasdamas, kodėl ta pati priežastis ne visada sukelia tą pačią pasekmę, kitais žodžiais tariant, susidūręs su atsitiktinumu įvykių grandinėje, žmogus pradėjo manyti, kad šalia yra jėga, kuri iš anksto nulemia visai nelogišką įvykių seką ir nepriklausomai nuo valios vairuoja likimą.

Ypač didelę reikšmę tikėjimų apie iš anksto nulemtą likimą formavimuisi turėjo nevienoda žmonių socialinė padėtis ir mirties baimė. Negalėdamas suvokti tikrų gero arba blogo gyvenimo priežasčių, žmogus pradėjo manyti, kad visas gyvenimas, o juo labiau mirtis, yra iš anksto nulemta.

Likimo lėmėjų vaizdinys tikriausiai atsirado klasinės visuomenės formavimosi periodu. Jis jau gerai pažįstamas klasinėms antikos ir šiaurės germanų visuomenėms. O pati mintis, kad nevienodą žmonių likimą nulemia mitinės būtybės, buvo žinoma toms Sibiro tautoms, kurios pergyveno pirmykštės bendruomeninės santvarkos irimą, klasinės visuomenės formavimąsi, ir ypač tautoms, gyvenusioms kaip tik ankstyvosios klasinės visuomenės periodu (Анисимов, 1967, p. 125).

R. V. Brednichas mano (Brednich, 1964, p. 174), kad senųjų slavų likimo lėmėjomis laikytos senuosiuose šaltiniuose dažnai minimos gimimo deivės *рожаницы* ir *род;* joms buvo aukojamas valgis *трапеза,* dainuojamos dainos (Mansikka, 1922, p. 142—159, 246—250, 305 ir kt.; Haase, 1935, p. 227—232 ir kt.). Šios dievybės ilgainiui buvo užmirštos. Tačiau jų pėdsakų randame dabartinių slovėnų tikėtų likimo lėmėjų *rodjenice, rojenice* pavadinime.

Keltai tikėjo, kad naujagimių likimą lemia fėjos, kurios dažniausiai būdavo ir gimimo deivės (Schreiber, 1842,

p. 35). O romėnų tikėtos likimo lėmėjos tiesiog yra kilusios iš gimdymo deivės parkos (Klausen, 1840, sk. 217).

Visa tai rodo, kad palyginti nesenas likimo lėmėjos vaizdinys kai kuriose tautose formavosi iš senesnio gimimo deivės ar jai artimos mitinės būtybės vaizdinio. Priskirti likimo lėmimo funkciją gimimo deivei buvo galima dėl šios funkcijos artimumo pačiai gimimo deivės prigimčiai. Ji globoja gimdyves, prižiūri naujagimius, apdovanoja juos. Tad savaime aišku, kad jai dera nulemti ir jų likimą. Ilgainiui, įsigalėjus likimo lėmimo funkcijai, pirmykštės gimimo deivės funkcijos buvo užmirštos.

Didelę reikšmę likimo lėmėjos vaizdiniui susiformuoti turėjo ir indoeuropiečių dualistinis pasaulio supratimas (tikėjimai apie laimingą ir nelaimingą laiką), burtininkavimas (ateities spėjimas) ir daugelis kitų faktorių, kurie buvo susiję su sudėtingu gimimo papročių ir jiems priklausančių įsitikinimų kompleksu. Todėl atrodo nepagrįstas buržuazinio estų mokslininko O. Loritso teiginys, kad likimo ir gimimo vaizdinių kilmė skirtinga (Loorits, 1957, p. 94).

Reikia pažymėti, kad ne visų tautų mitologijose yra duomenų, leidžiančių likimo lėmėjų vaizdinį sieti su gimimo deivėmis. Tačiau baltuose tokių duomenų kaip tik apstu. Baltų, ypač latvių, laima atlieka daugelį funkcijų, kurių neturi kitų tautų likimo lėmėjos. Ji — ne tik likimo lėmėja ir gimimo deivė, bet ir laukų laimintoja, derlingumo skatintoja, gyvulių globėja (Biezais, 1955, p. 229—257). Šios funkcijos artimos gimimo deivės, besirūpinančios apskritai vaisingumu, prigimčiai. Tas pat pasakytina ir apie laimos funkcijas vedybose (Biezais, 1955, p. 201—229).

Vadinasi, baltų, visų pirma latvių, laima yra išlaikiusi daugiau gimimo deivės arba jai artimos kitos mitinės būtybės senųjų bruožų. Todėl teisus H. Biezajis, teigdamas, kad baltų laimos vaizdinyje geriau, negu kitų šiandieninių Europos tautų, yra išlaikyti senieji ikikrikščioniškieji elementai (Biezais, 1955, p. 304). Baltų laimos artimumą gimimo deivei rodo ir paties vardo etimologija (liet. žodis

leisti, la. *laîst,* iš kurio kildinamas žodis *laima,* taip pat reiškia „kurti, gimdyti“ — LKŽ VIII 279).

Jeigu šitoks laimos arba laimės kilmės aiškinimas būtų teisingas, tada reikėtų naujai suformuluoti ir jos ryšio su Orientu problemą. J. Balio keltas klausimas, ar ji yra orientalinės kilmės (Balys, 1948, p. 69), iš karto atkrinta kaip neteisingas. Derėtų klausti, ar laimos likimo lėmimo funkcijos susiformavo dėl tiesioginės graikų tikėjimų įtakos, ar veikiant saviems tipologiškai panašiems faktoriams.

Be abejo, graikų įtakos kaimyninėms tautoms šiuo atveju būta. Tai iš dalies parodo ir sakmių bei tikėjimų apie likimo lėmėjas geografija, ypač pirmasis jų paplitimo arealas — pietryčių bei vidurio Europa (tautos, turinčios betarpiškų kontaktų su graikais). Tačiau tas faktas, kad panašias likimo deives turėjo ir senieji šiaurės germanai, gyvenantys visai kitoje Europos pusėje, rodo, jog čia susiduriame su tipišku, ne tik graikams, bet ir kitiems indoeuropiečiams būdingu reiškiniu. Pagaliau ir pačių baltų teritoriją nuo graikų skiria slavų ir germanų kraštai, kuriuose likimo lėmėjų paveikslai gana blankūs. Todėl taip pat neįtikimas atrodo O. Loritso spėjimas, kad senieji, pagoniškieji, laimos bruožai yra perimti iš antikos per Bizantiją ir rytų slavus (Loorits, 1957, p. 95). Reikia prisiminti, kad tikėjimas likimu buvo būdingas ne tik indoeuropiečiams. O Egipte, kaip ir pas mus, likimo lėmėjos net įsivaizduotos moteriškomis būtybėmis (Brednich, 1964, p. 16—17).

Mūsų pasakose ir dainose sukurtas laimės, kaip suasmenintos sėkmės, paveikslas savo amžiumi ir iš dalies prigimtimi skiriasi nuo laimės — likimo lėmėjos — paveikslo. Skirtingas ir pasakų apie laimę — suasmenintą sėkmę — paplitimo arealas. Intensyviausiai jos gyvuoja lietuvių, latvių, rusų, baltarusių, ukrainiečių ir iš dalies serbų, chorvatų, slovėnų kraštuose (Афанасьев, 1869, p. 318—421; Веселовский, 1889, p. 211—223; Šmits, 1933, p. 416—468 ir kt.), nors žinomos taip pat romanams, keltams, germa-

nams, netgi finougrams (žr. AT 735, 735A). Šių tautų žmogaus sėkmę įasmeninančios būtybės turi daug bendrų bruožų su lietuvių laime. Lietuvių laimę labiausiai atitinka latvių *laime,* rusų ir baltarusių *доля, судьба,* serbų *sreha,* chorvatų *sretja, srića,* slovėnų *sreća,* rumunų *strinšte*... Laimės — suasmenintos sėkmės vaizdinys, O. Loritso nuomone, artimas žmogaus globėjo vaizdiniui (Loorits, 1957, p. 84, 85, 92 ir kt.). Savo ištakomis jis pastebimiau, negu laimės — likimo lėmėjos vaizdinys, nusidriekia į senąjį indoeuropietiškąjį dualizmą. Rusų literatūros istorikas, folkloristas A. Veselovskis laimės — suasmenintos sėkmės — vaizdinį slavų tautosakoje traktuoja kaip naują (vadinasi, vėlyvesnį) etapą likimo idėjos raidoje (Веселовский, 1889, p. 211).

Kalbant apskritai apie lietuviškojo laimės vaizdinio kilmę ir raidą, negalima nepaminėti krikščionių religijos įtakos. Daugelyje dainų ir pasakų žmonių likimą lemia ne laimės, o dievas. Pavyzdžiui, tik keliuose piršlybų dainos „Saulutė tekėjo“ variantuose (JSD I 45; LTR 983/13/; 3115/405/) likimą lemia laimė, o šiaip visada — dievas. Tik trijuose skalbimo dainos „Ežeras užšalo“ variantuose minima laimė, o kituose (daugiau kaip 60) — dievas (žr. Lietuvių liaudies dainų katalogą, sudarytą Lietuvos TSR Mokslų akademijos Lietuvių kalbos ir literatūros instituto Tautosakos sektoriuje). Didesnėje pasakos „Lėmimas“ variantų dalyje vaiko likimą irgi lemia dievas. O tokių likimo pasakų, kaip „Paskirta žmona“ (AT 930A), „Niekas neįvyksta be dievo“ (AT 934D) ir kt., visuose variantuose žmonių likimu rūpinasi dievas, o ne laimė.

Tačiau krikščionybės įtaka yra paviršutinė: pasikeitė tik likimą lemiančios būtybės vardas, o funkcijos liko tos pačios. Antra vertus, ne visur lietuvių tautosakoje likimą lemia krikščionių dievas: neretai jis — senasis indoeuropiečių dievas, nieko bendro neturįs su krikščionių religija.

Kai kuriose pasakose dievo, kaip likimo lėmėjo, o ne laimės, vaizdinio vartojimas yra nulemtas ne tik religinės pasaulėjautos faktorių, bet ir pačių tautosakos kūrinių

gyvavimo dėsningumų. Pasakose „Lėmimas“, „Paskirta žmona“ dievo, o ne laimės vaizdinį, ko gero, nulėmė kaip tik šių pasakų kilmė. A. Arnės (Aarne, 1916, p. 102) ir A. Tailoro (Taylor, 1958, p. 45—82) nuomone, abi šios pasakos yra kilusios Indijoje, kur vyravo tikėjimai, kad žmonių likimą lemia ne moteriškos mitinės būtybės, o bramanai, išminčiai, pranašautojai — vyriškos giminės atstovai (Brednich, 1964, p. 57). Todėl ir šiose pasakose, kurios gyvuoja mūsų krašte, įsivyravo ne moteriškos giminės likimo lėmėjos — laimės, o dievas — vyriškos giminės atstovas.

Laimės — likimo lėmėjos priklauso aukštesnei lietuvių mitinių būtybių kategorijai, negu kiti demonai. Todėl, užmiršus visą senąjį mitinį pasaulį, jos buvo pradėtos maišyti ne su blogąja krikščionių religijos dvasia — velniu, kaip kitos lietuvių mitinės būtybės, o su gerąja dvasia — dievu.

Krikščionybė paveikė ne tik lietuvių, bet ir kitų tautų likimo lėmėjų vaizdinius. R. V. Brednichas, konstatuodamas pastebimą jų apmirimą visoje Europoje, iškelia du nykimo kelius, būtent: sukrikščionėjimą — kai vietoj pagonių deivių įsigali krikščionių dievas, arba kokie nors šventieji, ir nudemonėjimą („Entdämonisierung“) — kai likimą pasako ne mitinės būtybės, o mirtingieji žmonės— čigonės, ypač vaikų priėmėjos (Brednich, 1964, p. 223). Pastaroji raidos tendencija lietuvių laimės vaizdinio beveik nepalietė.

Apžvelgus laimes lietuvių tautosakoje, galima daryti hipotezę, kad laimės — likimo lėmėjos vaizdinys susiformavo jau suirus pirmykštei bendruomenei, kai žmogaus sąmonė buvo pasiekusi palyginti aukštą pakopą. Todėl ir sakmės apie laimes — likimo lėmėjas gerokai naujesnės, negu, pavyzdžiui, sakmės apie laumes.

II SKYRIUS

LAUMĖS

Sakmės apie laumes ir tikėjimai jomis Lietuvoje, ypač Žemaitijoje, XIX—XX a. pradžioje buvo labai populiarūs. Vokiečių kalbininkas A. Šleicheris, 1853 m. aptardamas lietuvių dievų vardus, teigia, kad laumės labiausiai iš visų dievybių esančios įsigalėjusios liaudies tikėjimuose ir daugelis žmonių jomis tebetikį (Schleicher, 1853, p. 24). „Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų kataloge" sakmių apie laumes nurodoma per pusantro šimto. Vėliau jų užfiksuota kelis kartus daugiau. Maždaug 200 tokių sakmių paskelbta įvairiuose leidiniuose. Nemaža jų užrašoma ir šiomis dienomis, nors pats tikėjimas laumėmis jau išblėsęs.

Lietuvoje labai populiari sakmė „Laumės ir kūdikis" (LPK 3691). Joje įtaigia meniška forma perteikiamos liaudžiai artimos socialinio teisingumo idėjos. Po daugelį kartų yra užfiksuotos sakmės, kuriose pasakojama, kaip laumės pristoja prie moterų dirbti ir kokiu būdu jų atsikratoma (LPK 3695), kaip jos nori pakeisti arba pakeičia vaikus, o vėliau žmonės vėl priverčia juos grąžinti (LPK 3692). Šių sakmių siužetai pastovūs, tradiciniai, daugelis turi atitikmenų ir kitų Europos tautų folklore.

Nemažai Lietuvoje užrašyta memoratų, kuriuose pasakojama, kaip žmonės pamato arba išgirsta beskalbiančias laumes, kaip laumės slogina vyrus (LPK 3681), jodo arklius (LPK 3683) ir pan.

Tos pačios laumių ypatybės, kurios išaiškėja iš sakmių, atsispindi ir senovės tikėjimuose. Mažiau težinomi tikėjimai apie laumes, galinčias apdovanoti arba nužudyti vaikus, nors pats teiginys, kad laumės žmones apdovanoja arba nubaudžia, čia ypač dažnai pabrėžiamas.

I. PIRMOSIOS UŽUOMINOS APIE LAUMES IR TYRINĖJIMAI

Nors sakmės apie laumes ir tikėjimai jomis XIXa.—XX a. pradžioje buvo žinomi visoje Lietuvoje, tačiau pačiuose senuosiuose šaltiniuose tokių mitinių būtybių neužtinkame.

Pirmasis laumes mini M. Pretorijus „Prūsijos įdomybėse". Pasiremdamas nadruvių sakmėmis ir tikėjimais, jis nusako laumių išorę ir jų vietą tarp kitų mitinių būtybių. Pasak M. Pretorijaus, mitinės būtybės, kurias nadruviai vadina laumėmis, esančios tam tikra undinių („Nixe") rūšis. Jos labai panašios į moteris, tik jų rankos ir kojos truputį plokščios. Jos nesančios biaurios (Prätorius, 1871, p. 12). Kad laumės vandens deivės, nurodoma ir kitoje šio veikalo dalyje, kurioje klasifikuojami Prūsijos lietuvių dievai (Prätorius, 1871, p. 17).

XVIII a. raštuose laumės aptariamos nevienodai.

J. Brodovskio žodyne laumė apibūdinama kaip gimimo deivė („Göttin der Geburst") (Brodowskij, 1713—1744, p. 597), o P. Ruigio — kaip žemės deivė, vaiduoklis („eine Erdgöttin der Heyden, eine Gespenst"), kuris pasirodąs ir padarąs nelaimę, jeigu kas ketvirtadienio vakarą verpia (Ruhig, 1747, I, p. 73).

P. Ruigio mintis apie laumę pakartojo G. Ostermejeris (Ostermeyer, 1775, p. 20).

Ne be P. Ruigio ir G. Ostermejerio įtakos K. Milkus pirmojoje savo žodyno dalyje laumę irgi vadina pagonių žemės deive (Mielcke, 1800, I, p. 141), o antrojoje dalyje— slogute, furija („die Göttin der Plagen, die Furie") (Mielcke, 1800, II, p. 240).

XIX a. apie laumes šalia teisingų, iš liaudies paimtų žinių nemažai pateikiama ir abejotino autentiškumo dalykų.

L. Jucevičius kritikavo T. Narbutą, kam jis sutapatino laumę su laime[1] ir suteikė jai „tokių vardų bei ypatumų, kokių nė sapne nesapnavo mūsų tėvai Laumės išpažintojai“ (Jucevičius, 1959, p. 75). Teisingai sukritikavęs T. Narbutą ir kitus „istorijos bei mitologijos rašytojus“, kurie „ne sykį paduoda mums keisčiausių žinių apie pagonybės dievaičius“, L. Jucevičius pats ne visada tiksliai laikėsi pirminių šaltinių ir kartais pasiduodavo savo romantiškai vaizduotei. Laumę jis apibūdino kaip „stebuklingo gražumo“ deivę, kuri, be kita ko, buvusi ir „pikta suvedžiotoja“ (Jucevičius, 1959, p. 76). Kai kuriomis L. Jucevičiaus mintimis apie laumę nekritiškai pasinaudojo Vilniaus Universiteto profesorius P. Kukolnikas, domėjęsis Lietuvos istorija, skelbęs lietuvių tautosaką ir etnografinę medžiagą (Кукольник, 1854, p. 88).

Priešingai L. Jucevičiui ir P. Kukolnikui, S. Daukantas laumę laikė „piktą darančia galybe“ ir vadino ją *Ganda, Giltine, Suka, Mogile, Kauke* arba *Gauke, Žvaigždūnoke* (Daukantas, 1976, I, p. 508). Vieni S. Daukanto laumei priskirti vardai yra liaudies vartojami kitoms mitinėms būtybėms pavadinti, o kiti randami tik ne visai patikimuose šaltiniuose (J. Lasickio, J. Foigto, T. Narbuto). S. Daukantas laumėms priskiria ir kitų mitinių būtybių ypatybes. Taip jis daro ne remdamasis gyvąja liaudies tradicija, o norėdamas parodyti, kad lietuviai mažai teturėję garbinamų dievybių, tačiau jas vadindavę įvairiais vardais. Labiau autentiška medžiaga paremti teiginiai, kad laumės sloginančios žmones, gyvulius ir net medžius.

Teisingesnių, labiau su folkloru susijusių duomenų apie lietuvių laumes yra pateikę L. Jucevičiaus ir S. Daukanto amžininkai Rytų Prūsijos lietuvių folkloro užrašinėtojai P. Jordanas ir E. Gizevijus.

---

[1] T. Narbutą už laumės sutapatinimą su laime kritikavo ir M. Akelaitis straipsnyje „Perkūnas, velnias ir laumė“. Laumė ir laimė, anot M. Akelaičio, yra taip priešingos viena kitai, kaip sąvokos laisvė — nelaisvė, laimė — nelaimė (Акелевич, 1860, p. 58).

P. Jordanas nurodo, kad laumės keičiančios vaikus ir padedančios mergaitėms austi drobes. Išaustą drobę laumė išsinešanti, jeigu mergaitė neįmenanti jos vardo. Savo vardą laumė pati prasitarianti beausdama (Jordan, 1846, p. 380). P. Jordanas taip pat pakartoja visus teiginius, kuriuos apie laumes buvo paskelbęs K. Milkus.

E. Gizevijus nurodo, kad laumės pakrantėse skalbiančios baltinius; žmogaus pasveikintos, jos dėkojančios už pasveikinimą ir, antra vertus, keršijančios, jei kas nors per neatsargumą jas įžeidžia. Laumės įspėjančios žmogų, kai negerai einama, jojama ar važiuojama, tačiau įkaušusius keliauninkus išmaudo vandenyje, neapsaugo, matydamos susižeisiant, apnakvindina ant akmens. Ypač laumės mėgstančios pakeisti vaikus. Norint nuo jų apsisaugoti, po naujagimio pagalve dedamas giesmynas (Gisevius, 1850, p. 400). Apskritai laumės esančios draugiškos, tačiau išdykusios būtybės. Savo išvaizda jos visiškai panašios į moteris (Gisevius, 1850, p. 400). Straipsnyje yra užuominų, kad laumės gyvendavusios kalnuose.

Kai kurios laumių funkcijos (pakeičia vaikus, verpia, slogina vyrus, užleidžia marą) nurodomos Lietuvių literatūros draugijos nario K. Jurkšaičio pranešime, skaitytame 1884 m. kovo 20 d. Draugijos posėdyje. Pranešimo santrauka buvo išspausdinta šios draugijos 1883—1884 m. ataskaitose (Thomas, 1887, p. 162). Čia iškeliamos kaip tik tos laumių funkcijos, kurios išryškėja iš J. Basanavičiaus pateikiamų „Mitologijos fragmentų“ (Bassanovič, 1887). Tačiau K. Jurkšaitis maro deives neteisingai sutapatina su laumėmis. J. Basanavičius maro deives skyrė nuo laumių ir sakmes apie jas spausdino atskirai (Bassanovič, 1887, p. 61).

Šiek tiek daugiau duomenų apie lietuvių laumes pateikė N. Krečinskis straipsnyje „Lietuvių pagoniškieji dievai“ (Кречинский, 1885, p. 69—80). Straipsnyje aprašoma laumių išvaizda ir funkcijos, su šiomis mitinėmis būtybė-

mis susiję tikėjimai ir vienas žaidimas. N. Krečinskis laumes vadina miško merginomis (*лесными девами*). Jos gyvendavusios miškuose, dažniausiai krūmuose. Laumės buvusios išdykusios, žmonėms nedraugiškos būtybės. Jos suviliodavusios vyrus, o paskui juos mirtinai užkutendavusios. Pro durų skylutes jos įsibraudavusios į pirkias, ten verpdavusios, ausdavusios, gadindavusios siūlus ir nytis. Laumės turėdavusios vyrų ir meilužių, gimdydavusios vaikus, kuriuos tuoj sudegindavusios. Jos taip pat jodydavusios arklius (Кречинский, 1885, p. 70—73). Jos pasirodydavusios ne tik merginų, bet ir laukinių ožkų pavidalu.

Lietuvių laumes N. Krečinskis gretina su slavų undinėmis (*русалки*).

Straipsnyje pateiktus duomenis apie laumes autorius sakosi užrašęs iš žmonių. Tačiau kai kurie iš jų kelia abejonių. Niekur nėra užfiksuota, kad laumės turėtų meilužių, degintų savo vaikus. Apskritai, N. Krečinskis lietuvių laumėms suteikia nemažai rusų undinių bruožų.

XX a. pradžioje lietuvių laumes trumpai apibūdino A. Briukneris (Brückner, 1904, p. 52—53); funkcijų panašumu autorius jas gretino su lenkų slogutėmis (*zmory*) ir deivėmis (*mamuny, boginki*).

XX amžiuje domėjimasis lietuvių mitologija, kartu ir laumėmis, įgavo kiek kitokią kryptį. XIX a. laumėmis buvo domimasi grynai mitologiniu aspektu. O XX a. į jas imta žiūrėti ir kaip į tautosakos kūrinių — mitologinių sakmių — svarbiausius personažus. Pačias sakmes raginta tyrinėti psichologiniu ir kultūros istorijos požiūriais. Tai ryšku J. Balio straipsnyje (LPK 255—295). Kalbėdamas apie laumes, J. Balys pažymi, kad „jos yra visų mažiausiai krikščionystės tepaliestos senosios mūsų sakmių būtybės, tam tikros gamtos deivės ir, kaip ir visas tikėjimas į fėjas Europoje, greičiausiai turinčios ryšių su senųjų keltų tradicijomis“ (LPK p. 264).

Lietuvoje buržuazijos valdymo metais didesnių darbų apie laumes nebuvo paskelbta[2].

Po antrojo pasaulinio karo J. Balys išspausdino nemažą straipsnį „Sakmės apie lietuvių fėjas (Deives, Laumes)“ (Balys, 1948), kuriame aprašo laumių išorę, funkcijas, paliečia sakmių apie laumes kilmės ir raidos problemas. Tačiau straipsnyje pateikiama laumių išorės ir funkcijų charakteristika yra neišsami, o kartais ir netiksli. Pavyzdžiui, autorius teigia, kad laumės paprastai įsivaizduojamos gražiomis, mėlynakėmis moterimis; jos mėgstančios žmonėms pasirodyti nuogos, turinčios labai ilgus plaukus, kuriais vietoj drabužių apdengiančios kūną (Balys, 1948, p. 56) ir pan. Nors panašių laumių išorės bruožų vienoje kitoje sakmėje pasitaiko, tačiau jų negalima laikyti svarbiausiomis išvaizdos ypatybėmis. Iš straipsnio sunku suprasti, kurios laumių funkcijos svarbiausios, o kurios antraeilės. Visai neužsimenama apie regioninius laumių išvaizdos ir funkcijų skirtumus. Autoriaus pateikta laumių charakteristika kiek suschematinta ir neatspindi to sudėtingumo, kuris būdingas lietuvių liaudies sakmėms ir tikėjimams apie laumes.

Būdamas suomių mokyklos atstovas, J. Balys laikosi sakmių siužetų ir jose atsispindinčių tikėjimų migracijos teorijos ir, matyt, pripažįsta H. Šraiberio teiginį, kad fėjos vaizdinys susiformavęs keltuose ir iš jų kartu su sakmėmis pateko į germanų kraštus (Balys, 1948, p. 64). Taip autorius iš esmės atsisako ieškoti lietuvių laumių, kurios tapatinamos su fėjomis, nacionalinių bruožų ir spręsti jų kilmės problemą. Antra vertus, autorius teisin-

---

[2] Kai kurias laumių funkcijas tuo metu iškėlė Šiaulių kraštotyros draugijos narys A. Vitauskas straipsnelyje „Senovės dievai ir prietarai“ (Vitauskas, 1937, p. 137—141). Apie laumes užsiminė ir J. Šliūpas studijose: „Lietuvių tauta senovėje ir šiądien“ (Šliupas, 1904, p. 408—409), „Lietuvių, latvių bei prūsų arba baltų ir jų prosenių Mythologija“ (Šliūpas, 1932, p. 84—85). Tačiau J. Šliūpas tik nekritiškai pakartojo L. Jucevičiaus pastabas apie laumes, visiškai nieko nuo savęs nepridėdamas.

gai pastebi, kad „fėjos tam tikru mastu yra pati sudvasinta gamta, miškų, kalnų ir upių dvasios“ (Balys, 1948, p. 63).

Tarybinės santvarkos metais laumės apžvelgiamos bendro pobūdžio tautosakos darbuose (Jonynas, 1963, p. 371—372; Jonynas, 1967, p. 46—48), kur iškeliamas vienas kitas šių mitinių būtybių bruožas ir ypač išryškinamos jų socialinės funkcijos (prielankumas neturtingiesiems). Glaustos lietuvių laumių charakteristikos yra pateikiamos tautosakos ir mitologijos žodynuose (Standard Dictionary, 1950, p. 632; Wörterbuch, 1965, p. 421—422).

Laumes savo darbuose yra minėję daugelis rusų, lenkų ir kitų tautų mokslininkų: A. Afanasjevas (Афанасьев, 1865, p. 359—360; 1868, p. 562, 781—783; 1869, p. 110, 307—308, 331—333, 468), A. Veselovskis (Веселовский, 1889, p. 186), M. Sumcovas (Sumców, 1891, p. 576—577), G. Polivka (Polivka, 1903, p. 160), D. Zeleninas (Zelenin, 1927, p. 394), E. Šnipelis (Schnippel, 1921, p. 102) ir kt.

2. SVARBIAUSIEJI LAUMIŲ POŽYMIAI

Vardai. Iš lietuvių liaudies mitologinių sakmių išryškėja sudėtingas ir prieštaringas laumės paveikslas.

Laumės sakmėse turi kelis nevienodai paplitusius vardus. Be įprastinio vardo *laumė,* jos dar vadinamos *raganomis, deivėmis, laimėmis, morėmis.*

Morės vardas, turimais duomenimis, paminėtas tik porą kartų Rytų Prūsijoje užrašytose sakmėse (BLP II 196, 198). Lietuvos teritorijoje laumė šiuo vardu niekur nevadinama. Kiek plačiau jis vartojamas užgavėnių baidyklei, iškamšai pavadinti (LKŽ VIII 351). Retkarčiais laumė pavadinama *laimės* vardu (BLP II 191; LMD I 160/5/; LTR 3971/48/). Sakmės, kuriose laumės vadinamos *deivėmis,* sudaro apie 7 procentus visų sakmių apie laumes. Todėl netikslu šiam pavadinimui suteikti *laumės* reikšmę, kaip daro J. Balys. Kelia abejonių ir tai, kad J. Balys

M. Mažvydo minimas deives be jokių išlygų supranta kaip laumes[3] (Balys, 1948, p. 62).

Kiek dažniau, negu deivėmis, laumės vadinamos *raganomis*. Sakmės, kuriose laumės vadinamos raganomis, sudaro apie 11 procentų visų sakmių apie laumes. Daugelyje Lietuvos vietų užrašytose sakmėse raganos vardu vadinama tariama moters pavidalo mitinė būtybė, sugebanti atlikti nepaprastus antgamtiškus veiksmus (rus. *ведьма,* vok. *Hexe)* ir neigiama pasakų veikėja. Tačiau į sakmes *ragana* pateko neatsitiktinai — rytų Lietuvoje laumės dažnai vadinamos raganomis.

Pasitaiko viena kita sakmė, kurioje laumė, kaip ir pasakų ragana, vadinama dvigubu vardu *laumė ragana* (DSPŽ II 77; LTR 2227 /97/; 3715/77/...), arba abu šie vardai vartojami greta vienas kito, tarsi tuo norint geriau paaiškinti patį laumės vaizdinį. Sakoma: „tos raganos

---

[3] M. Mažvydas „Katekizme" deives mini šitokiuose kontekstuose:

1. Kaukus žemepatis ir laukasargus pameskiet,
Visas velnuvas, deives apleiskiet.
Tos deives negal iums neka giera doty,
Bet tur vysus amžinai prapuldinty.

(Mažvydas, 1974, p. 101)

2. Aitvars ir deives to negal padariti,
Bet ing peklas ugni veikiaus gal istumti.
Pameskiet tas deives, devap didžiap pristakiet,
Šitą maksla visy liksmai preimkiet.

3. Be šito maksla žmanes regit kleidenčias
Ir deiviu šimta (iei tatai nemaž) turinčias.

(Mažvydas, 1974, p. 103)

Matome, kad pirmuoju ir trečiuoju atveju M. Mažvydas žodžiu *deivės* vadina visas pagoniškąsias mitines būtybes. Tokia pat prasme žodį *deivės* dažnai vartoja J. Bretkūnas, pavyzdžiui: „Szemepaczius alba kitas Deiwes" (Bretkunas, 1591, p. 101).

Deivė senuosiuose raštuose vartojama ir pagonių garbinamiems stabams pažymėti. Tokia prasme šis žodis pavartotas ir M. Mažvydo giesmynėlyje:

„Deiwes pagoniu ſidabras eſt ir auxſas. Darbai padariti rąnkomis ßmonių" (Mažvydas, 1922, p. 463).

<...> tos laumės“ (LTR 3665/1170/), „laumes... raganos“ (LTR 374^{d}/1947/) ir pan.

Dažniausiai nagrinėjamos mitinės būtybės vadinamos *laumėmis*. Sakmės, kuriose laumės vadinamos šiuo vardu, sudaro apie 75 procentus visų sakmių apie laumes. Šis pavadinimas žinomas visose Lietuvos etnografinėse srityse. Jo populiarumą rodo daugelis šios šaknies žodžių ir junginių, vartojamų įvairiems gamtos objektams pažymėti, pavyzdžiui: *laumaberžis, laumžirgis, laumašarės, laumės šluota, laumės grūdas, laumės karoliukai, laumės riešutys, laumės juosta; laumės papai, laumės kaulas* (LKŽK; LKŽ VII 190) ir kt. O jo senumą liudija vietovardžiai — upių ir ežerų vardai: *Laumežeris* (Alanta), *Laumiaupelis* (Vepriai), *Laumupis* (Seda), *Laumių ežeras* (Seda) (LUV 88); balų ir daubų vardai: *Laumės bala* (Varėna), *Laumės dauba* (Žarėnai) (VK); kalnų vardai: *Laumėkalnis* (Varniai), *Laumės kalnas* (Kaltinėnai), *Laumiakalnis* (Utena) (VK); kaimų pavadinimai: *Laumių kaimas* (Semeliškės), *Laumėnų kaimas* (Varniai) (VK) ir kt. Pasitaiko Lietuvoje ir tokių asmenvardžių, kaip *Laumė, Laumelis, Laumakas* (AK). Minėti bendriniai žodžiai, vietovardžiai bei asmenvardžiai turi tam tikrą mitinį atspalvį ir, matyt, sietini su tariamomis laumių gyvenimo ar pasirodymo vietomis.

Apie *laumės* žodžio etimologiją yra rašę daugelis žymių mokslininkų: J. Mikola, F. Zolmzenas, J. Endzelynas, A. Gateris, E. Frenkelis. Tačiau galutinai ji tebėra neišaiškinta.

Suomių kalbininkas J. Mikola žodį *laumė* siejo su lietuvių *vẽles, vẽlės, velionìs, vélnias,* latvių *veļns* (Mikkola, 1895, p. 223), *J. Endzelynas* — su lietuvių *liautis,* latvių *ļaũtiês* „liautis“, prūsų *aulâut* („mirti“) (Endzelīns, 1925—1927, p. 428—429). *Laumės* ryšį su žodžiais *lavonas, liautis* yra nurodęs ir M. Akelaitis (Акелевич, 1960, p. 58). F. Zolmzenas laiko esant įmanoma, kad žodis *laumė* priklauso senųjų slavų žodžių šeimai *lovъ* „gaudytojas, medžiotojas“, *loviti* „gaudyti, medžioti“ (Solmsen, 1897, p. 553).

Šie aiškinimai, kaip jau pastebėjo A. Gateris, neįtikina. Įtikinamiausiai aiškina pats A. Gateris. Baltų *laumę* jis išveda iš **loudhmē-/-ā/* ir lygina su *Louzerai* (dativus) — venetų deivės vardu, graikų *Ἐλεύθερος* ir lotynų *Līber* — vegetacijos dievo vardu (Gater, 1955, p. 52).

Panašiai mano ir E. Frenkelis, kuris pataria čia prijungti dar graikų gimimo deivę *'Ελεύθυια, 'Ε(ι)λείθυια.* Jos vardas ir žodis *laumė,* pasak E. Frenkelio, esąs kilęs iš ide. **leudh-, *loudh-* „augti", plg. senovės indų *ródhati,* avestos *raodaiti* „auga", graikų *ἐ'λευσίω, ἐπελεῦσαι,* ἐπήλευσε „atnešti", ἐλεὺσομαι ἤλ(υ)θον ε(ἰ)λήλ(ο)α „ateiti", gotų *liudan* „augti" (Fraenkel, 1962, p. 346)

Laumės sakmėse kartais turi individualius vardus: Bigutė, Lydė (Rytų Prūsija — BLPY I 71—72), Katrė (Šiauliai — BLP I 108), Rima, Ryma (Bartininkai — BLP I 109), Krauzelė (Varniai — LTR 3577/130/), Justikė (Papilė — LTR 935/12/), Todė (Plateliai — LTR 552 /800/), Brigė (Skaudvilė — LTR 2376/123/), Liudė, Magdė (Pakruojis — LTR 3665/196/), Mortė, Barbė (Skaistgirys — LMD I 332/3/), Mentė, Kotrė, Šotrė (Vilkyškiai — BLP II 196), Sorė (Rytų Prūsija — Jordan, 1846, p. 380), Vištakojė, Gaidžiakojė (Alanta — LTR 1722/161/), Trynė, Verpė, Audė (Kaltinėnai — LTR 3643/105/).

Bigutės, Krauzelės, Justikės, Todės, Trynės, Verpės, Audės, Mentės, Kotrės, Šotrės ir Sorės vardai pavartoti sakmėje, kurioje pasakojama, kaip laumės audžia moteriai drobę. Išsiaustą drobę laumės žada išsinešti arba sukarpyti. Tik įminus jų vardus, jos priverstos palikti audeklą namų šeimininkei. Šiuo atveju laumių individualūs vardai siejasi su tikėjimu magine žodžio galia: sužinojus laumių vardą, jos lieka bejėgės ką padaryti.

Lydės, Kotrės, Rymos, Mortės, Barbės vardai minimi sakmėse „Bernas erzina laumes" (LPK 3693). Šiuo atveju vardus irgi pasako pačios laumės, kreipdamosi viena į kitą.

Beveik visi individualūs laumių vardai girdėti Rytų Prūsijoje ir Žemaitijoje. Kai kurie iš jų, pavyzdžiui, Krauzelė, Brigė, — vokiškos kilmės.

Laumių vaikams pavadinti vartojami šie vardai: *laumiukas* (Ožkabaliai — BLPY IV 134; LMD I 33/108/; Šiluva — LTR 971/3/), *laumytis* (Rytų Prūsija — BLP II 198), *morytis* (Geldapė — BLP II 198). Kaip matome, tai

įvairūs žodžio *laumė* vediniai. Žodžio *morė* vedinys *morytis* rastas tik viename sakmės variante. Laumių vaikams pavadinti neaptikta žodžių *deivė* ir *ragana* vedinių. Tai irgi rodo, kad *laumė* yra būdingiausias šios mitinės būtybės vardas.

Kelis kartus sakmėse paminėti ir individualūs laumių vaikų vardai: Nerimas (Merkinė — BLP I 109; Bartininkai — LTR 1074/95/), Priepuolis (Merkinė — LTR 1074 /95/).

Laumių vyrai vadinami *laumakiais* (Aukštadvaris — LTR 1027 /76/), *lauminais* (Utena — LTR 3613/170/). Jie paminėti tik vėlesniuose užrašymuose; tradicinėse sakmėse apie laumes šitokių mitinių būtybių visai nėra.

Pasitaiko ir tokių sakmių, kuriose laumės nevadinamos jokiais vardais — tiesiog kalbama apie „moteriškę" (LTR 879/41/), „dvi moteris" (BLP II 197; LTR 1056/25/), o iš jų veiksmų mes suvokiame, kad tai laumės.

Išvaizda. Laumių išvaizda, skirtingai nuo aitvaro, velnio ir kitų lietuvių mitinių būtybių, yra paprasta. Sakmėse daugiausia kalbama apie laumių veiksmus, santykius su žmogum. Todėl išvaizda nusakoma apibendrintai, be atskirų detalių, didesnėje sakmių dalyje (daugiau kaip 75 procentuose) iš viso nieko apie ją neužsimenama.

Laumės lietuvių liaudies sakmėse įsivaizduojamos dvejopai: 1) kaip pagyvenusios moterys ir 2) kaip merginos. Kaip moterys laumės įsivaizduojamos kiek dažniau, negu kaip merginos. Pačiuose seniausiuose šaltiniuose jos irgi vadinamos moterimis (vok. *Frauen),* o ne merginomis (Prätorius, 1871, p. 12). Laumės yra moterys daugiausia tose sakmėse, kur dirba įvairius moteriškus darbus: verpia, audžia, skalbia. Smulkiau apie laumės moters išvaizdą dažniausiai neužsimenama, tik konstatuojama:

...saulei nusileidus, pas tą upelį, rado dvi moteri skalbiant, o tai buvo laumēs. (BLPY IV 140—141)

Ateina dvi moteri su vindais [...], o tai buvo laumēs. (BLP I 108)

Kadangi sakmes daugiausia kūrė ir sekė valstiečiai, tad ir laumės, be abejo, buvo įsivaizduojamos kaip valstietės, nesiskiriančios nuo jų nei išvaizda, nei apsirengimu.

Tačiau pasitaiko sakmių, kuriose užsimenama ir apie tokius laumių išvaizdos bruožus, kurie išskiria jas iš paprastų moterų. Pirmiausia tai ilgi plaukai ir didelės krūtys:

Laumių moteriškų kasos ilgos, ligi pat kojų apačios... Geltoni plaukai. Jų krūtys labai didelės, jos per krūtis kojų neužmatė. (LTR 462/492/)

Šios dvi laumių išvaizdos ypatybės pabrėžiamos ir lietuvių liaudies patarlėse bei priežodžiuose. Sakoma:

Ko sėdzi kaip laumė apsikudlojus. (LKŽK)
Tešmuo pritvinkęs kaip laumės krūtys. (TŽ III 336) ir t. t.

Šilalės rajone užrašytoje sakmėje užsimenama, kad laumės turėdavusios akmenines krūtis (LTR 3573/130/).

Retai tepasitaiko sakmių, kuriose iškeliami biaurūs, atstumiantys laumių išorės bruožai. Jose sakoma, kad laumės turėdavusios „ilgus geležinius nagus" (Pasvalys — BLPY II 68; LTR 888c /785/), būdavo apžėlusios (Ignalina — LTR 3718/148/), biauriais, dideliais dantimis, purvinomis, ilgomis rankomis (Utena — LTR 421/118/) ir pan.

Laumė, kaip negraži būtybė, minima patarlėse ir priežodžiuose. Sakoma:

Išsižiojęs kaip laumė. (GJP 286)
Dar nemačiau tokios laumės, kaip Valerka (labai netikusi, negraži mergaitė ar šiaip moteris). (Alovė — LKŽK)

Be to, pasitaiko sakmių, kuriose sakoma, kad laumės esančios „mažos moteriškos ēsybēs" (Rytų Prūsija — BLP II 197) arba moterys su vištos ir gaidžio kojomis, marškomis apsisupusios ir šiaudais apsikarsčiusios (Alanta — LTR 1722/161/).

Dažnai laumės lietuvių sakmėse įsivaizduojamos ir kaip merginos, ypač tose, kur jos bendrauja su vyrais: pristoja kelyje, slogina, išteka.

Vienose sakmėse irgi tik konstatuojama:

...tos mergos tai buvo laumēs. (BLPY IV 134)

Nekursai Tamoviškis žalio četvergo vakare pro „Kampsvykalnį“ eidams, prie jo tris mergas pamatęs, tai jis joms lietuviškai „labas vakars“ pasakē... (BV 191)

O kitose užsimenama ir apie vieną kitą jų išvaizdos požymį: gražumą, jaunumą, ilgus plaukus ir pan. Ypač dažnai pabrėžiamas laumių gražumas:

...sako [laumė] buvus daili merga. (LMD I 133/101/)

Laumės buvusios gražios jaunos merginos. (LMD I 318/17c/)

Ši laumių išvaizdos ypatybė atsispindi patarlėse bei priežodžiuose, pavyzdžiui:

Graži kaip laumė. (LKŽK)

Gražūs ir laumių rūbai (BLP II 192; BLPY III 312; LTR 2776 /123/). Tačiau apie juos sakmėse retai teužsimenama.

Retkarčiais paminimi laumių merginų plaukai, didelės krūtys, nuogumas (LTR 888c/790/; 1074/96/).

Sakmėse pasitaiko užuominų ir apie retas, lietuvių laumėms mažiau būdingas išorės ypatybes. Antai apie Uteną sakoma, kad laumė buvusi graži merga auksiniais rūbais, tačiau, juos nuvilkus, kūnas buvęs kaip vištos (LTR 450 /120/); prie Ignalinos — kad laumės buvusios „tokios baltos baltos kai gulbės: skarelės ir rūbai balti, tik galvos ir akys labai didelės“ (LMD I 160/5/). Beje, pastarojoje sakmėje šios mitinės būtybės vadinamos laimėmis, nors jos veikia kaip laumės.

Retkarčiais laumė įsivaizduojama kaip mažas vaikutis raudonu švarkeliu (Palanga — LTR 2284/436/), kaip kumelė (Ožkabaliai — BLP I 107) arba net kaip ožka, tik su moters krūtimis (BLP II 195).

Padavimuose, kaip vėliau pamatysime, laumė gali būti ir reljefo pertvarkytoja (ji supila piliakalnius — LTR 1420/166/, kuodeliu užkemša upę — LTR 4156/2,98/; 4234 /117/). Nors apie jos išvaizdą šiuose padavimuose nieko neužsimenama, tačiau atliekamų darbų mastai rodo ją

esant milžinę. Kad laumės įsivaizduojamos kaip milžinės, galima matyti ir iš unikalios sakmės „Laumių sutartinė“, užfiksuotos Dubingių apyl. (Molėtų r.), kurioje jos, būdamos per kelis kilometrus viena nuo kitos, dainuoja tą pačią sutartinę (LTR 4106/22/).

L a u m i ų v a i k a i visada įsivaizduojami biaurios, išsigimėlių išvaizdos. Jie turį dideles galvas, silpnas kojas, negalį nei vaikščioti, nei kalbėti. Pavyzdžiui:

[Laumė] palikdavo sulaužytą [vaiką] su didele galva kai vėdras, o ta galva minkšta, kreivos kojos, visas kreivas, šleivas, biaurus žiūrėti. (LMD I 323/9/)

Kartais teigiama, kad laumių vaikai būdavę juodi (LTR 2324/367/), apžėlę, didelėmis akimis (BLP I 106), nežmoniškai spiegdavę ir pan.

Funkcijos. Visas laumių funkcijas galima suskirstyti į keturias grupes. Jos: 1) dirba moteriškus darbus; 2) skriaudžia arba globoja vaikus; 3) bendrauja su vyrais; 4) kenkia gyvuliams.

Sakmių laumėms būdingiausi yra **moteriški darbai.** Tokią jų funkciją rodo beveik 25 procentai visų sakmių apie laumes. Laumės dirba gerai ir labai greitai (LTR 552/800/; 3665/197/).

Paprastai laumės dirba tik tuos moteriškus darbus, kurie susiję su drobių gaminimu. Jos verpia, audžia, skalbia (velėja). Tai savotiškos lietuvių liaudies audėjos.

Visoje Lietuvoje paplitę tikėjimai, kad laumės s k a l b i a. Mėgstama pasakoti, kaip vienas ar kitas žmogus išgirdęs skalbiančių laumių kultuvių pleškėjimą, pvz.:

Mes vakare klausom, kad skalb. Nu, teip gražiai dvieje ta-ta, ta-ta, ta-ta. Prienam žiūrėt, kad niek nėr, neskalb. Enam toliau — vėl skalb. (LTR 3471/179/)

O kartais teigiama, kad žmogus pamatęs ir pačias laumes:

Banaitienē iš Paskalvių, Ragainēs pav., nekurią dien' pirm' pietų į Tilžę eidama pamatē ji šale Indaus upelio dvi moteri besiskalbianti; kai ji jiemdviem prisiartino, tai tiedvi moteri tuom žyg' į vandenį nuplumsējo ir Banaitienei iš po akių prapuolē. (BLP II 197)

Kadangi fabulatuose daugiau erdvės fantazijai, žmogaus ir laumės susitikimo motyvas išplečiamas. Žmogus, pamatęs laumes, pasveikina jas žodžiais: „padėk dieve". Pasveikintos laumės atsako: „Ką padējai, atsiimk" (BLP II 193; 197; BLPY IV 139 ir kt.), o pačios prapuola, eina šalin (BLP II 197; BLPY III 312; LMD I 323/1/; LTR 3670/63/) arba nuneria į vandenį (DSPŽ I 144; BLP II 197; BLPY IV 139), palikusios skalbiamą audeklą. Pasitraukdamos laumės dar pasako žmogui, kad audeklą „mokėtų čėdyti", „nežiūrėtų nei pradžios, nei pabaigos". Palikta drobė tol nesibaigia, kol smalsus žmogus ją išvynioja iki galo.

Laumės esančios nepatenkintos, kai žmogus jas pasveikina. Išgirdusios pasveikinimą, jos turi pasišalinti, ir audeklas žmogui tenka ne iš laumių geros valios. Tačiau kartais laumėms patinkąs pasveikinimas, ir audeklą jos paliekančios atsidėkodamos (BLPY IV 141; LMD I 332/2/; LTR 905/42/).

Paprastai žmogui atitenkąs nesibaigiantis drobės ritinys. Bet pasitaiko, kad laumės dovanojančios „abrūsą ar kitą kokį drabužį" (LMD I 144/60/), „juostą, ar pirštines, ar kitą kokį daiktą" (BLP II 193). Šitokios laumių dovanos nėra tradicinės ir sakmėse retai kada minimos.

Visoje Lietuvoje žinomi tikėjimai, kad laumės v e r p i a. Tačiau jie nėra tokie populiarūs, kaip tikėjimai apie skalbimą. Mažiau populiarūs ir memoratai, kuriuose sakoma, kad žmonės kartais girdį laumių sukamų ratelių tarškėjimą.

Tikėjimų, kad laumės verpia, pagrindu yra sukurtas tradicinis sakmių siužetas, kuriame pasakojama, kad laumės pasirodo moterims, kai šios, saulei nusileidus, ilgai verpia (LPK 3695). Kadaise buvo prietaras:

Vakare, saulei nusileidus, nei austi, nei verpti negalēdavo. Jei kas ilgai verpia, tai sako: „Ne verpk ilgai: laumēs apniks, nē verpti

neturėsi ko duoti“, arba kitaip dar sako: „verpk verpk, ar neateis laumės tau beverpiant, neužteks ir samanų“. (BLPY II 71)

Kituose minėtos sakmės variantuose pačios moterys sąmoningai arba per neatsargumą prašo laumes padėti verpti:

Viena boba turėjo verpt labai daug linų. Ji verpė, verpė, nusibodo beverpiant, ir vis dar daug yra. Išgirdo vaikščiojant palangiais deives ir sako: „Eikit, deivelės, pas mane linų verpt“. (LMD I 144/16/)

Laumės ateina su savo rateliais, verpia labai greitai, o suverpusios visus linus, pakulas, net kiminus iš sienų, ketina verpti moterų plaukus (BLPY IV 140; LMD I 144 /16/; LTR 960/342/), žarnas (BLPY II 71) arba gyslas (KP 101). Šie laumių ketinimai kyla ne tiek iš noro žmogui pakenkti, kiek dėl jų prigimties: kai kuriose Lietuvos etnografinėse srityse užrašytose sakmėse įsivaizduojama, kad laumės negalinčios jokio darbo nei pradėti, nei baigti. Kai kada net pažymima, kad „iškados dirbti joms nevalna“ (LMD I 144/16/). Tačiau yra variantų, kuriuose laumės moteris ketina mirtinai sugnaibyti (LTR 2145 /177/), kaulelius sumalti (BLP I 108), galvą nusukti (LTR 1167/650/).

Išvyti laumes pavyksta tik apgaule. Moteris joms pasako, kad dangus griūva (KP 101; BLPY II 71; LTR 422 /2/; 1167/650/), girdėti vaikų verksmas (BLP I 107, 108; BLPY IV 140; LTR 960/342/), uždega „grabnyčinę“ žvakę (BLP I 108; BLPY IV 140; LTR 960/342/), pameta po krosnim linų sruogą (LMD I 144/16/). Išsigandusios arba pamaniusios, kad jų vaikiai verkia, laumės išbėga laukan. Moteris užsklendžia duris, kartais dar apverčia kėdes (BLPY II 71), stalus (LTR/422/2/), viską peržegnoja (LTR 2145/177/), ir laumės nebegali įeiti.

Tik keliuose variantuose pasakojama, kad šeimininkė užteko laumėms verpimo iki pat saulėtekio — tuomet laumės viską dailiai suverpė ir išėjo (BLPY II 71; LTR 499b /18/).

Laumės elgiasi kitaip, kai verpia našlaitėms (BLPY II 69; LMD I 133/102/; LTR 2989/340/). Čia jos viską dailiai

suverpia ir pačios išeina, uždusinusios arba susargdinusios negerąją pamotę. Tačiau tokių sakmių yra labai mažai.

Laumės kaip nepaprastai geros verpėjos vaizduojamos ir populiarioje pasakoje „Trys verpėjos“ (DPM 99—100; BLP I 109—110; II 192—193; BLPY I 12—13 ir kt.) (LPK 501).

Sakmių apie laumes audėjas užrašyta beveik tris kartus mažiau, negu apie laumes skalbėjas, ir du kartus mažiau, negu apie verpėjas. Beveik visos jos sekamos Žemaitijoje.

Šios sakmės turi tradicinį siužetą. Austi, kaip ir verpti, laumės ateina netikėtai (LTR 552/800/; 935/12/; 3577/129, 130/), kai audėja kokiu nors reikalu išlipa iš staklių, arba kai, nesisekant darbui, apmaudingai ištaria: „...kad nors laumēs ateitu ir nuaustu!“ (BLP II 196; LTR 3643/105/). Įsėdusios į stakles, laumės audžia labai greitai.

...vo laume ka audonti, ka doudonti, ka brozdonti; galva kap kers lakstos, vo pati po stakles it mesle jodanti, plostonti. (LTR 552/800/)

Išaustą drobę laumės nori išsinešti (BLP II 196; LTR 3577/129, 130/; 3643/105/; 935/12/) arba sukarpyti (LTR 552/800/) ir palieka tik tada, kai audėja įmena jų vardus, kuriuos jos per neatsargumą pačios prasitaria (BLP II 196; LTR 3577/130/).

Pašauktos vardais, laumės labai nepatenkintos išeina (BLP II 196; LTR 935/12/; 3643/105/) arba prapuola (BLP II 196). Kartais laumės audėjos, kaip ir verpėjos, išvejamos sušukus: „Dangus griūva!“ (LTR 3665/197/).

Iš tradicinių laumių veiksmų išsiskiria Alantos apylinkėje užrašytoje sakmėje (LTR 1722/161/) nurodomi jų poelgiai. Laumės papučia į audėjos Braškakojos šaudyklę, ir ši tampa geriausia audėja visoje apylinkėje. O tinginę mergaitę, kuri nenorėjo duoti šaudyklės, laumės nubaudžia, ir jai visai nesiseka austi.

Be jau aptartų veiksmų, susijusių su drobių gaminimu, laumės kartais dirbančios ir kitokius darbus: kaupian-

čios bulves (Merkinė — LTR 879/40/), raunančios linus (Panevėžys — BLP II 193, Šiluva — LMD I 144/61/). Laumių apkauptos bulvės labai gerai augančios. Tačiau sakmių apie šiuos darbus tėra vos viena kita užrašyta.

Sakmės, kuriose laumės **globoja arba skriaudžia vaikus** (apdovanoja juos, nužudo, pakeičia) sudaro apie 35 procentus visų sakmių apie laumes.

Labai dažnai laumės apdovanoja arba nužudo vaikus. Ši funkcija žinoma visose Lietuvos etnografinėse srityse, tačiau vaizduojama vien siužete „Laumės ir kūdikis“, kurio įvairūs variantai sudaro beveik 25 procentus visų lietuvių liaudies sakmių apie laumes. Šis siužetas taip labai paplisti galėjo ne tiek dėl to, kad žmonės būtų tikėję jo tikrumu, kiek dėl to, kad yra labai meniškas, įtaigus, kad jame reiškiamos liaudžiai artimos socialinio teisingumo idėjos.

Pasitaiko šios sakmės variantų, kuriuose visai neužsimenama, kas apdovanoja ir nužudo kūdikį, arba sakoma, kad kūdikį apdovanoja angelas (LTR 291/225/; 858/3/; 1045/92/; 3235/335/), šiaip kokios nors žmogui nepažįstamos būtybės (LTR 818/46/; 2750/637/).

Kaip vaizduojama sakmėse, laumės apdovanoja netyčia lauke pamirštą kūdikį, o tyčia paliktą nužudo. Motinos sąmoningas siekimas pasipelnyti yra svarbiausia priežastis, dėl kurios laumės nužudo jos kūdikį. Dažnai vaiką netyčia palieka neturtinga moteris, kartais našlė (BLPY II 69—70; LTR 462/491/), pajuokiama marti (BLPY III 311, 314; LMD I 323/2/; LTR 456/47/; 462/92/; 792/98/; 925/95/; 3718/148/), samdinė (DSPŽ II 77; BLPY I 168—169), o tyčia — pavydi turtinga kaimynė, pašaipūnė marti, šeimininkė. Sakmės, kuriose pabrėžiamas apdovanoto vaiko motinos neturtingumas, sudaro apie 45 procentus visų šio siužeto sakmių variantų.

Paprastai moteris vaiką pamiršta šieną grėbdama arba rugius piaudama. Pirmasis atvejis būdingas žemaičių sakmėms, o antrasis — aukštaičių. Tiktai retkarčiais vaikas pamirštamas linus raunant (BLP II 200) arba mi-

nant (LTR 3717/160/), prie upės skalbiant (LTR 3561 /164/; 3470/203/), bulves kasant (BLP II 200) ir pan. Tokie atvejai lietuvių liaudies sakmėms nėra būdingi.

Užmirštą kūdikį laumės aptaiso prabangiai, dažnai šilkais (BLP II 201; BLPY II 72), jo motinai palieka nesibaigiantį drobės ritinį (BLF 42; DSPŽ I 40; BLP II 191; LMD I 554/4/; LTR 982/55/; 3577/165/) arba pinigų, ypač aukso (BLP II 75; LTR 686/67/; 792/98/; 858/3/; 925/95/, 2756/637/; 3235/335/). O tyčia paliktą kūdikį laumės sudrasko (KP 100; DSPŽ I 41; II 78; BLP II 191; BLPY II 73; IV 134; LMD I 554(4); LTR 260(498); 349/41/; 3577 /165/), pasmaugia (BLP I 105; II 201; LTR 28/350/; 218 /1182/; 291/225/; 450/53/; 456/47/; 462/92/; 613/240/), sugnaibo (BLP II 200, 201; BLPY II 70; LTR 344/738/; 686 /67/; 817/8/; 982/55/; 3470/229/; 3665/194/; 3573/223/; 3574 /130/), užkutena (BLPY III 312, 314; LMD I 323/2/; LTR 544/305/), ir motina randa „tik kaulelius". Kartais nužudytą vaiką jos apkrauna kaulais (BLP I 105; II 201; LTR 450/53/; 462/92/), mėšlais (BLP I 103), rugių ražais (BLPY IV 183), išdraiko jo žarnas (BLPY II 70, 73; LMD I 513/7/; 1005/18/), nučiulpia kaulus (LTR 3203/148/; 3718 /148/).

Ir netyčia, ir tyčia paliktą kūdikį laumės supa, migdo. Netyčia paliktam vaikui lyliuoja:

Čiučia, liulia, užomaršos vaikeli,
Čiučia, liulia, užomaršos vaikeli!
(BLP II 200)

Lylia lylia užmirštinį,
Lylia lylia paliktinį.
(LTR 3715/39/)

O tyčia paliktam jos taip dainuoja:

Žnib't-gnibt' tyčiolikos vaikeli,
Žnibt'-gnibt' tyčiolikos vaikeli!
(BLP II 200)

Lylia lylia narakinį,
Lylia lylia paliktinį.
(LTR 3715/39/) ir t.t.

Tikėjimai, kad laumės pakeičia vaikus, buvo labiau paplitę Suvalkijoje, Rytų Prūsijoje ir Dzūkijoje. Laumės pakeičiančios ką tik gimusius, dar nekrikštytus vaikus. Todėl, norėdami apsisaugoti nuo laumių, lietuviai senovėje prie kūdikio iki krikšto žibindavo šviesą (BLP I 106; II 197; TŽ III 333). Dėl krikščionybės įtakos atsirado tikėjimas, kad, norint naujagimį apsaugoti nuo laumių, reikia ant durų rankenos pakabinti šventintus daiktus (LTR 436 /153[198]/), vaikui ant kaklo uždėti „škaplierius" (LTR 436/153[197]), rožančių (BLPY III 317), vos gimusį plaunamą kūdikį žegnoti ir duoti jam vardą (LTR 374[c] /1121/), budėti prie jo (BLP II 198; LMD I 323/9/) ir pan.

Veikiant šiems tikėjimams, susiformavo sakmės, kuriose iškeliamas žmogaus gudrumas, sugebėjimas apgauti laumę, norinčią pakeisti vaikus. Kai visi sumiega, laumės, atėjusios į pirkią, paima neseniai gimusį kūdikį, o į jo vietą padeda suvystytą šluotą (BLP II 199; BLPY III 316), šluotos ražą (LMD I 133/110/), pečšluostę (BLP II 198) ar šiaudų ryšulį (LTR 368/60/). Kai laumės nuneša savo dirbinį į lopšį, bernas (ar šeimininkas) tikrąjį vaiką paslepia savo lovoje. Jo neberadusios, laumės susibara (BLP II 198), suploja rankomis (BLP II 199), suprunkščia (LMD I 133/110/) ir išeina. Rytą bernas laumiuką meta atgalia ranka į duris, ir šis vėl pavirsta šluota, šluotos ražu (BLP II 199; BLPY III 316; LMD I 133/110/), arba nukerta jam galvą, ir iš kiekvieno šiaudo ar pečšluostės ražo bėga kraujas (BLP II 198; LTR 368/60/).

Laumės neva bandančios vaikus pakeisti ir dieną, kai moterys, besidarbuodamos rugių lauke, nutolsta nuo vaiko. Tačiau laumės vėl turi grąžinti pavogtąjį vaiką, kai moterys netildo verkiančio palikto laumiuko (BLP II 198; BLPY IV 133) arba muša jį rykšte (LTR 374d/1947/; 2324/367/).

Apskritai, sakmių, kuriose laumėms nepavyksta pakeisti vaikų, užrašyta nedaug. Kur kas populiaresnės sakmės apie laumių jau sukeistus vaikus — laumiukus. Tų sakmių centre — priemonės, kuriomis esą galima priversti laumę

grąžinti pavogtąjį vaiką ir atsiimti savąjį. Tuo tikslu reikią aplink aslos vidury sukurtą ugnį sustatyti kiaušinių kevalus (BLP II 199; LMD I 133/108/), pripilti juos tyro vandens (BLPY III 316), atvirinti kevale alaus (BLP II 198) arba sukurti ugnį iš kevalų (LMD I 339/5/) ir leisti tam laumiukui pasižiūrėti. Pažiūrėjęs laumiukas nustemba ir prakalba:

...aržuolas turi tris šimtus metų, o jo atžala šimtą metų, ašgi esmi tris kartus senesnis ir niekad tokių dyvų nemačiau. (BLP II 199)

Sakmėse pasakojama, kaip žmonės, norėdami, kad laumė sugrąžintų pavogtąjį kūdikį, laumiuką muša arba neva ruošiasi kepti. Laumiuką reikią mušti šermukšnine rykšte ant kryžkelės (LTR 374^{c}/1332/), ant mėšlyno, saulei leidžiantis arba tekant (BLP I 106), laumės šluota (BLP II 199), epušės, šermukšnio ir šaltekšnio rykštėmis ant slenksčio, po lašais, saulei nusileidus (TŽ III 334—335) ir pan. Kai moterys pradeda laumiuką smarkiai mušti arba taikosi šauti po pečium, laumė įmeta pavogtąjį vaiką, sakydama:

...aš tavo auginau kaip karalaitį, o tu mano į pečių nori kepti. (BLP II 199; panašiai — BLPY IV 134; LTR 971/3/)

...kokia tu moteriškė, tu visvien kaip kalė. Aš tavo vaiką gerai auginau, o tu manų muši. (GK 1942 115; panašiai — BLP I 106)

Tikima, kad laumės pavogtus vaikus gražiai augindavusios. Sugrąžinti vaikai esą šilkais aprengti. Tačiau apie pavogtų vaikų gyvenimą pas laumes lietuvių liaudies sakmėse neužsimenama. Tik Ožkabaliuose užrašytoje sakmėje sakoma:

Pavogtus vaikus [laumės] labai dailiai augindavusios: tie vaikai gerai tarpdavę <...>. Laumēs savo augintinius gražiai nuleisdavusios į gražias vietas; mergaitēms duodavusios kraičius, ploniausių drobių gražiausių priausdavusios ir prirengdavusios. (BLP I 106)

Kartais tikima:

...jei ta motina myliedavus tą laumies vaiką, tai laumie jos mylėdavus; o jei toj motina mušdavo, valgyt nedoudavo laumies vaikui, tai laumie teip pat darydavo jos; jaigu nužudytų tą laumies vaiką, tai laumie teip pat nužudys jos vaiką. (LMD I 323/9/)

Tikėjimas, kad laumės keičiančios vaikus ir tarp žmonių galį pasitaikyti laumiukų, atsispindi tokiuose gyvojoje kalboje vartojamuose posakiuose:

Ak tu, laumės vaike! (Sako viena kitai susibarusios moterys). (Zervynos — LTR 3670/97/)
Ot, laumės keistos. (Sako, kai vaikas negražus.) (Zervynos — LTR 3670/40/)

Tą pačią funkciją *laumė* atlieka žaidime „Lauminėjimas" (Steponaitis, 1956, p. 142—143). Vienam vaikui — *laumei* — užrišamos akys, o kiti bėgioja po kambarį. *Laumė* turi juos pagauti. Šitas žaidimas dar vadinamas „Pušim", „Vištele". „Lauminėjimu" jis dažniausiai vadinamas Žemaitijoje (LKŽ VII 191).

Suaugusiųjų vestuviniame žaidime *laumė* irgi vagia *vaikus*. Kai visus išvagia, dainuojama:

Laumė vaikus pavogė, pavogė. (JSD II 374)

Panašią funkciją laumė atlieka ir pasakoje „Laumės dvaras" — ji pavagia bobutės dukterį ir dešimt sūnų (LTR 953/26/).

Pasitaiko viena kita sakmė ar tikėjimas, teigiantis, kad laumės lemia užgimusių vaikų ateitį (Nočia — LMD I 474/764/, Veliuona — BLP II 190, Ožkabaliai — BLP I 105), žindo juos (Šilalė — LTR 3573/130, 161/), nuplikina karštu vandeniu (Rytų Prūsija — BLPY I 71). Tačiau šie laumių veiksmai apskritai joms nėra būdingi.

Sakmės, kuriose laumės vaizduojamos **bendraujančios su vyrais**, sudaro apie 25 procentus visų lietuvių liaudies sakmių apie laumes. Visus laumių ir vyrų santykius galima suskirstyti į dvi grupes: 1) vyrai užkabinėja laumes ir 2) laumės pristoja prie vyrų.

Vyrai užkabinėja pirty besiperiančias, prie upės skalbiančias, jaujoj dirbančias (verpiančias) ar kur nors einančias laumes.

Visose Lietuvos etnografinėse srityse žinomos sakmės su tradiciniu siužetu, kuriame pasakojama, kaip vyras (bernas, kartais medžiotojas, berniukas), išgirdęs pirtyje

besiperiančias laumes, praveria duris arba langelį ir, įkišęs užpakalį, pagadina orą. Įžeistos laumės įtūžta ir ima berną vytis. Besivydamos šaukia:

Tyčiopirdi — stipinviri! Tyčiopirdi — stipinviri! (BLP II 195)

Arba:

Stipin'-duri, stipin'-duri! (BLPY II 69; panašiai — LMD I 318 /176/)

Jų šauksmas yra pranašingas — bernas akėčvirbaliu nusiduria. Kituose to paties siužeto variantuose bernui pavyksta pasislėpti pirkioje. Pribėgusios laumės vartus nugraužia (BLP I 109), pirkios duris sulaužo (LTR 421 /118/) arba, tepasakiusios „Tavo ščėstis, mano neščėstis" (LMD I 323/8/; LTR 3670/61/), vėl sugrįžta į pirtį. O jei besivydama laumė nutveria berno kelnes ar sermėgą, tai sužnaibo į miltus (LTR 3203/154/), suplėšo į gijas (BLPY I 73) arba išardo po vieną siūlelį ir net juos išsuka (LTR 1420/2/).

Kartais bernas nori tik pažiūrėti į besiperiančias laumes ar paklausyti, ką jos kalba. Už tai laumės jam akį išduria (LTR 1044/50/), užkutena (LTR 2989/347/) arba, net po kelių dienų pagavusios, sudrasko (BLPY IV 133; LTR 971/3/).

Sakmių, kuriose vyras erzina jaujoje verpiančias laumes, kur kas rečiau tepasitaiko. Jaujoje dirbančias laumes bernas erzina taip, kaip ir pirty besiperiančias. Berną besivejančios laumės šaukia: „Stipinu kabarkšt" — ir jį stipinu užmuša (BLPY II 70; LTR 449b/19/). O kai bernui pasiseka pasislėpti pirkioje, laumė rankšluosčiu vartus perkerta (LTR 3665/196/).

Beskalbiančias laumes berniokas arba vyras apmėto grumstais (BLPY I 169), akmenimis (GK 1942 114), įpykina biauriais žodžiais (BLP II 197). Už tai berniokas kitą dieną ant iešmelio persiduria (BLP II 197) arba, laumių per ausį užduotas, trečią dieną miršta (BLPY II 197), o vyrą laumės negyvai užkankina (GK 1942 114).

Visai skirtingai laumė elgiasi sakmėje „Laumė bijo lino žiedo“ (LPK 3697). Vyras (bernas, artojas) sutinka laumę, einančią į vestuves (BLP I 109), pokylį (BLPY III 313; LMD I 323/6/), atlaidus (BLPY II 72) arba lankyti sergančios draugės (LMD I 550/2/). Laumė nešasi maišelį pyragų arba kiaušinienės. Bernas, pačiupęs maišelį ir įšokęs į linus arba perlipęs tvorą, valgo iš jo. O laumė negali įbristi į linus (BLP II 109), bijo lino žiedo (BLPY III, 313; LMD I 323/6/), „negali eiti, kur nēra prabrista“ (BLPY II 72), negali lipti per tvorą (LMD I 550/2/). Todėl paburnoja ir, nieko nepešusi, nueina, nes žmogaus prakeikti ji negali (BLP I 109).

Visose Lietuvos etnografinėse srityse žinoma sakmių, kuriose laumės p r i s t o j a p r i e v y r ų: slogina, lydi benueinančius keliu, ateina į svirną (kluoną).

Kad laumės slogina, labiausiai tikėta Rytų Prūsijoje ir Žemaitijoje. Čia ypač populiarūs memoratai, kuriuose pasakojama, kaip laumės slogina pirkioje arba ant tvarto miegančius vyrus. Sloginančios tuos vyrus, kurie murzini eina miegoti (LTR 2284/765/), vakare į veidrodį žiūri (LTR 2284/430/), guli susijuosę (LTR 549/215/; 1665/34/). Kad laumės neslogintų, reikią ant priegalvio pasidėti veidrodį (BLP II 203; BLPY IV 142), vietoj paklodės tinklą pasikloti (BLP II 202), einant gulti, klumpes sukeisti, priegalvius iš galvūgalio padėti kojų galan, mažąjį pirštuką lankstyti (TD III 14), poterius kalbėti (LTR 66/1080/) ir pan.

Fabulatuose įvedami papildomi epizodai, paremti ne tiek tikėjimais, kiek žmogaus fantazijos žaismu. Sloginamas vyras laumę pamato, imasi su ja, norėdamas išsilaisvinti (BLP II 202—203), o kartais ją ir sugauna (BLP II 203; BLPY I 69; LTR 3480/148/). Sugauta laumė prašosi paleidžiama. Vyras ją arba paleidžia (BLP II 203; LTR 3480/14/), arba veda (BLPY I 69).

Sakmių, kaip laumės pristoja prie einančių vyrų, pasitaiko visose Lietuvos etnografinėse srityse. Buvo tikima:

Jei bernai pavėluodavo — užpuola laumės. Ir tos nustvėrę berną pradeda tęsyti viena in save, kita in save, ir kolei ateina dvylikta adyna nakties, tai palieka berną ledvi gyvą. (LTR 2324/366/)

Tai jau laumas, kaltūnais apsilaidus, vaikščiodavo ir kų nutverdavo, tai tuoj užkutendavo. (LMD I 661/63/)

Todėl vyrai, kaip pasakojama fabulatuose, laumių bijodavę. Sutikę jų būrį, apsibrėždavę ratą, kad neprieitų. Kai laumės apstoja ratą, vyras vieną įsitraukia į vidų ir parsiveda namo (LMD I 133/101/; 318/17c/; LTR 2324 /368/). Parvedęs prirakina prie girnų kambarėlyje, kur ji minta vandens garu ir kalbasi su savo draugėmis (LMD I 318/17c/), arba susituokia su ja (LTR 2324/368/).

Yra užrašyta keletas sakmių, kuriose laumė sutiktą berną kviečia paišdykauti ir tiek jį nuvargina, kad šis trečią dieną miršta (Gruzdžiai — LTR 1208B/1519/); nuveda jį į rūsį, kur liepia malti žmonių kaulus (Daujėnai — LTR 888c/793/); arba net pasmaugia ir suvalgo (Utena — LTR 450/120/).

Pasitaiko sakmių ir tikėjimų, teigiančių, kad laumės vyrams nieko blogo nedarančios arba net esančios palankiai jiems nusiteikusios.

Šiluvos apylinkėse užrašytame tikėjime nurodoma, kad sutiktos laumės

...klausdava: „Ar valna mums su tavimi eiti?“ Jei pasakydavai: „Prašom, prašom, deivelės, lig tai ir lig tai vietai“, tai jos ir eidava sykiu šnekėdamas. Atėjusios lig tai vietai, jos nueidavusios savo keliais. (LMD I 144/59/)

Ir tik tuo atveju, kai bernas nepasakydavo, ligi kurios vietos joms eiti, jis laumių negalėdavo nuo savęs nuvaryti. Jos „eidavo į trobas ir neduodavo žmogui spakainasčio“ (LMD I 144/59/).

Laumės sakmėse ateinančios į vakarotuves pasišokti (Veliuona — VK), dainuojančios ir kvatojančios paupiais (Šiauliai — BLP I 102), prašančios vyrą, kad duotų pabandyti kardą (Daugėliškis — TD IV 300), padedančios išsirinkti žmoną (Klaipėda TD III 14), norinčios kepamų lašinių (Skaudvilė — LTR 2376/123/). Panašūs laumių

veiksmai užfiksuoti tik po vieną kartą, ir tradiciniais jų vadinti negalima.

Tiek gerasis, tiek blogasis pradas laumių santykiuose su vyrais pasireiškia sakmėje „Laumė ir medžiotojas" (Liudvinavas — BLPY III 313). Prie laužo ateina graži laumė ir įspėja medžiotoją, kad šis šermukšnine lazda muštų kitą tokią pat, kaip ji, tik negražią būtybę, kuri netrukus ateisianti. Toji atėjusi kepa varles ir ketina medžiotoją sudraskyti.

Fabulatuose pasakojama, kad laumės ateinančios pas bernus į svirną (kluoną) (GK 1942 115; LMD I 144/14/; LTR 1074/96/), susidraugaujančios su jais ir net ištekančios. Kaip jau anksčiau esame pastebėję, bernas taip pat susituokia su laume, pagauta sloginant ar įsitraukta į apibrėžtą ratą. Susituokusieji gyvendavę gerai, nes

...[laumė] gražei dirbt mokējo, tik pradēt bei pabaigt negalējo (BLPY I 69)

...buvo gerai su darbais: kokį tik darbą norėdavo greit apdirbti, pradėdava iš vakara ir palikdavo, iš nakties rasdavo viską kogeriausiai padarytą. (LMD I 144/14/)

Laumė — žmona prapuolanti, kai atkemšama skylutė, pro kurią ji buvo įėjusi (BLPY I 70), kai vyras ją sumušąs (LTR 552/1085/) ir pan.

Tikėjimai, kad laumės **kenkia gyvuliams** (kerpa avis, jodo arklius...), mažai tepaplitę. Sakmės, atspindinčios tokius tikėjimus, sudaro tik 5 procentus visų lietuvių liaudies sakmių apie laumes. Šiek tiek daugiau jų užrašyta Rytų Prūsijoje, Žemaitijoje ir vakarų Dzūkijoje.

Iš šios grupės kiek populiaresnis siužetas apie laumių kerpamas avis. Žmogus, pastebėjęs iš nakties nukirptas avis, eina jų saugoti. Eidamas pasiima „grabnyčinę" žvakę ir uždegęs pavožia po puodu (DSPŽ I 143; TD III 14; GK 1942 115; LTR 3670/40/). Išgirdęs kerpant avis, puodą atidengia ir pamato laumę. Žmogus jai arba nieko nedaro (TD III 14; GK 1942 115), arba išveda (su kelniaraiščiu) iš tvarto (LTR 3670/40/). Girkalnio apylinkėse užrašytame variante sakoma, kad žmogus, išvydęs laumę, negalėjo

nei kalbėti, nei iš vietos pajudėti ir visą laiką švietė, kol ši nukirpo avis ir išėjo, padėkojusi už pašvietimą (DSPŽ I 144).

Kituose variantuose nurodoma, kad žmogus eina avių saugoti, pasiėmęs kuolą (TŽ III 335), šermukšnio lazdą (LTR 909/30/) arba visai be nieko (LMD I 144/39/). Tačiau, pamatęs laumę, jis išsigąsta ir tyli. Baigus darbą, viena laumė užsimena: „Aveles nukirpom, ale da baronas nekirptas" (LMD I 144/39/; LTR 909/30/). Kita laumė atsako: „Tegu bus kitą kartą". Ir visos išeina. O Dzūkijoje užrašytame variante laumės nukerpa ir avis saugantį ūkininką, ir jam plaukai niekada nebeatauga (TŽ III 335).

Kad laumės nekirptų vilnų, žmonės avių nugaras trina žvakės taukais (LTR 3670/116/), jų kaktoje iškerpa kryžių (LTR 604/73/), ant tvarto durų iš lauko ir ant sienų iš vidaus nubraižo laumės kryžių (žvaigždę) (LTR 66 /1065/), trijų karalių dieną pašventinta kreida nupiešia kryžius ant durų, langų ir tvarto rąstų (TŽ III 335); prie tvarto deda verbų rykštelę (LTR 128/345/), o į tvartą įneša aštrius geležinius įnagius (DSPŽ I 145) ir pan.

Yra užrašyta keletas sakmių ir tikėjimų, kad laumės jodo (slogina) gyvulius, ypač arklius. Laumių jodomi arkliai iš ryto esą prakaituoti (BLP II 203—204; LTR 3670/77/), pradeda nykti (LTR 3670/116/).

Kad laumės gyvulių nejodytų, reikią juos nuplakti šermukšniniu žagaru, pririšti jiems ant nugaros veidrodį arba ant uodegos skustuvą, aprišti juos su liepos lankų audimu, nupiešti ant durų laumių kryžių (žvaigždę) (TD III 147), surišti kryžių iš šermukšnio šakų ir prisegti prie tvarto durų (LTR 2284/433/), švęstu vandeniu padaryti kryželius ant durų ir lango rėmų (LTR 794/110/), su balta kreida ant arklio arba užtiesalo nubraižyti ženklus 0 arba 8, kurie neturi nei pradžios, nei pabaigos (BLP II 204), pakabinti tvarte šarką (LTR 619/4/), laumės šluotą (LTR 69/125/) ir pan.

Laumės taip pat suveliančios arkliams karčius, uodegas (BLP II 204; LTR 2420/9/; 3670/77, 116/). Zervynose

(Varėnos raj.) tikima, kad laumės ima vieno arklio pašarą ir neša kitam (LTR 3670 /77, 116/).

Retkarčiais pasakojama, kad laumės išmelžiančios karves (Žemaičių Kalvarija — LTR 619/4/; Aukštadvaris — LTR 905/40/), kerpančios ir smaugiančios viščiukus (Zervynos — LTR 3670/42/), pakeičia padėtus perėti kiaušinius (Kupiškis — LTR 893/158/), vagiančios rugius (Aukštadvaris — LTR 1027/77/).

Yra duomenų, kad laumės esančios linksmos, išdykusios: „jos kad ne šoka, tai gieda, o kad ne — tai teip kokius juokus provija" (BLP I 103). Tai rodo ir minėtoji unikali sakmė „Laumių sutartinė" (LTR 4106/22/), kur laumės dainuoja.

Iš lietuvių liaudies padavimų paaiškėja, kad **laumės keičia reljefą:** supila piliakalnius, iškasa ežerus, stato pilis, užtvenkia upes. Padavimų, kuriuose atsispindi šie laumių veiksmai, užfiksuota nedaug, kai kurių autentiškumas įtartinas. Visi jie užrašyti rytų bei pietų Lietuvoje ir taikomi palyginti nedaugeliui objektų.

Laumės supylusios Vosgėlių, Šeimyniškių piliakalnius (Utenos r.). Piliakalnio vietoje stovėjusi bažnyčia (LTR 1420/166/), burtininko rūmai (LTR 1832/139/), milžinų pilis ir bažnyčia (LTR 1249/179/), pačios laumės bažnyčia (LTR 2368/88/). Supykusi laumė pasemia sterblę žemių, išpila ant bažnyčios — pasidaro piliakalnis (1420/166/); arba daug laumių neša žemes, kol užpila bažnyčią, burtininko rūmus — supila piliakalnį (LTR 1249/179/; 1832 /139/; 2368/88/). Toje vietoje, iš kur ima žemes, pasidaro Indrailio (LTR 1420/166/; 1249/179/), Žvirgždžio (LTR 1832/80/) ežerėliai.

Su laumės vardu siejama Liškiavos pilis (Varėnos r.). Pilies liekanos vadinamos Laumės (LTR 3804/91/) arba „Viedzmos" (liet. raganos) mūru (GK 1934 170). 1934 m. „Gimtajame krašte" išspausdintame padavime sakoma, kad minėtą mūrą mūrijo „pikta dvasia, vardu vókė". Norėdama baigti darbą, ji prijuostėje nešė iš Liškiavos laukų didelį akmenį, bet, užgiedojus gaidžiui, jį pametė (GK

1934 170). Nesunku numanyti, kad „pikta dvasia" padavime yra vėlyvesnis laumės pakaitalas, nes apie tą patį akmenį yra užrašytas padavimas, kuriame sakoma, kad jį nešė laumė, norėdama užtvenkti Nemuną (LTR 374[e] /2612/).

Nedideliame pluošte padavimų, užrašytų iš lietuvių, gyvenančių Gervėčių apyl. (Baltarusijos TSR, Astravo r.), reljefą pertvarko ragana. Supykusi kuodeliu ji užkemša didžiulę upę (LTR 4156/2,98/; 4234/117/), šaltinį (LTR 4156/157/), dėl to atsiranda mažas upelis ir šaltinis arba pelkės. Pagal prigimtį ir poelgius šiuose padavimuose vaizduojama mitinė būtybė labiau sutampa su padavimų laume — landšafto pertvarkytoja, o ne sakmių ragana — burtininke. Turint galvoje kitų tautų mitologijų duomenis[4] ir tai, kad laumės rytų Lietuvoje dažniausiai yra vadinamos raganomis, minėtuose padavimuose vaizduojama mitinė būtybė, atrodo, gali būti laikoma laume.

Laumių veiksmų vieta ir laikas. Laumės pasirodančios žmogaus gyvenamuosiuose ir ūkiniuose pastatuose, prie vandens, laukuose, miškuose. Dažniausiai laumės matomos trobesiuose: pirkiose, pirtyse, jaujose, tvartuose. Sakmės, kuriose laumės pasirodančios pastatuose, sudaro apie 40 procentų visų sakmių apie laumes. Pirkiose laumės verpia, audžia, pakeičia vaikus, slogina vyrus. Pirtyse jos periasi su savo vaikais. Kluonuose, tvartuose, svirnuose laumės pristoja prie vyrų, slogina juos, kerpa avis, jodo gyvulius.

Prie vandens (paežerėse, paupiuose, prie kūdrų) laumės skalbiančios, išimtiniais atvejais apdovanojančios ir žudančios vaikus (LTR 3470/203/; 3561/164/), pro upelį einančios į pokylį (BLPY III 312—313; LMD I 323/6/). Sakmės, kuriose laumės veikia prie vandens, sudaro apie 17 procentų visų sakmių apie laumes.

---

[4] Pavyzdžiui, keltų kraštuose yra daug akmenų, vadinamų *fėjų*, kurios turi daug bendrų bruožų su mūsų laumėmis, *kuodeliais* ir *rateliais* (žr. Schreiber, 1842, p. 18—23).

Iš upių ir ežerų pavadinimų, sietinų su žodžiu *laumė* (LUV 88), matyti, kad laumės iš seno, lietuvių liaudies įsitikinimu, pasirodydavusios prie vandens. Laumių ryšį su vandeniu rodo jau mūsų minėto vaikų žaidimo „Lauminėjimas" Sedoje užfiksuotas variantas, prasidedantis dialogu:

Vedu vedu laumę.
— Kur vedi?
— Į jūrą lauminėti.
(LKŽK)

O lietuvių liaudies vestuviniame šokyje „Laumė" ši mitinė būtybė pavagia per mareles plaukiančius antelės vaikelius (JSD II 374—375).

Sakmės, kuriose sakoma, kad laumės pasirodo dirbamuose laukuose, sudaro apie 30 procentų visų sakmių apie laumes. Laukuose laumės norinčios pakeisti vaikus, apdovanojančios juos arba žudančios.

Kad laumės pasirodo miške, teigiama gerokai rečiau. Miške jos pristoja prie bernų (BLPY III 313; LMD I 323 /10/; LTR 2324/368/); iš miško atėjusi laumė nori pakeisti moteriai vaiką (BLP II 198; LTR 2324/367/), išsiuvinėja pernakt baltinti paliktus audeklus (LTR 2324/365/); jos, apskritai, gyvendavusios miškuose (LMD I 318/17a/; LTR 1027/76/). Be to, maždaug ketvirtadalyje visų sakmės „Laumės ir kūdikis" variantų moteris grėbia arba rugius piauna pamiškėje ir lopšelį su vaiku pakabina ant medžio šakos.

Žaidimo „Lauminėjimas" Sedoje užfiksuotame variante „Žmonių gaudyti" laumę veda „į girelę" (LKŽK), o tai irgi rodo tam tikrą seniau tikėtą laumių ryšį su mišku. Ne be šio tikėjimo įtakos tankiai suaugusios beržų šakos yra vadinamos laumių šluotomis (LKŽK).

Retkarčiais užsimenama, kad laumės gyvendavusios kalnuose (BLP II 193—194; BV 191). Lietuvoje yra kalnų, pavadintų laumių vardu (VK).

Laumių veikla siejama ir su akmenimis. Vyžuonų apylinkėje (Utenos raj.) užrašytoje sakmėje nurodoma, kad

laumės skalbdavusios ant didelio akmens (LTR 3613/320/). Zarasų raj. yra net akmuo, vadinamas Laumių stalu (GK 1934 48).

Laumės pasirodančios vakare, saulei nusileidus. Todėl pasitaiko, kad ir šiandien moterys, kurios vėlų vakarą skalbia, su pašaipa vadinamos laumėmis (LTR 3643/191/). O seniau buvo net prietaras, draudžiąs moterims po saulėlydžio skalbti. Bijota net palikti kultuves, kad jomis laumės neskalbtų (BLP I 106; LTR 811/455/). Tikėta, kad jeigu kas, saulei nusileidus, skalbia, tai pavandeniui atplaukiančios laumės ir išardančios visą audeklą (Pakruojis — LTR 3471/179/). Sakmės, kuriose laumės pasirodo vakare, sudaro apie pusę visų sakmių apie laumes.

Didžiojoje sakmių ir tikėjimų dalyje neužsimenama, kurios savaitės dienos vakarą laumės pasirodo. Tačiau yra sakmių, kuriose išskiriamos tam tikros savaitės dienos, kada laumės ypač mėgstančios pasirodyti. Tokios dienos esančios šeštadienis ir ketvirtadienis.

Sakmių ir tikėjimų, kad laumės pasirodo šeštadienio vakarą, užrašyta beveik visose Lietuvos etnografinėse srityse (KP 101; BLP I 108; BLPY IV 139; II 69; LMD I 318/17[a]/; LTR 960/342/; 1310/194/; 3665/195, 197/; 3715 /83/).

Kad laumės pasirodančios ketvirtadienio vakarą, užfiksuota tik Rytų Prūsijoje (BLP II 196; BV 191), Žemaitijoje (Papilė — LTR 987/2/, Palanga — LTR 2284/429/) ir rytų Lietuvoje (Utena — LTR 2237/84/).

Keturvalakiuose (Vilkaviškio raj.) užrašytoje sakmėje laumės pasirodo antradienio vakarą (LTR 452/54/), o Kupiškio apylinkėse — pirmąjį jauno mėnesio penktadienį (LTR 1044/50/).

Laumės pasirodančios ir naktį. Kartais iš sakmių konteksto sunku net nustatyti, ar laumės pasirodančios vakare, tik saulei nusileidus, ar vėlai naktį. O būna, kad, pasirodžiusios vakare, jos per naktį atlieka kokius nors darbus (supa kūdikį, verpia, skalbia). Sakmės, kuriose lau-

mės pasirodančios naktį, sudaro maždaug 17 procentų visų sakmių apie laumes.

Kur kas mažiau tėra duomenų, kad laumės pasirodo dieną (BLP I 109; II 197, 198, 202, 203; BLPY II 72, IV 133; LMD I 332/2/; LTR 374 d/1947/; 935/12/, 2324/367/). Sakmės, kuriose laumės pasirodančios dieną, sudaro tik 8 procentus visų lietuvių liaudies sakmių apie laumes.

Yra nemažai sakmių, kur visai neužsimenama, kada— dieną, naktį ar vakarą — laumės pasirodo. Tokios sakmės sudaro apie 25 procentus visų sakmių apie laumes.

Dažniausiai apie laumes kalbama daugiskaitos forma: sakoma *laumės,* nenurodant jų kiekio. Retkarčiais patikslinama, kad laumės pasirodančios po dvi arba po tris. Pasitaiko sakmių ir tikėjimų, kad laumės pasirodančios po vieną.

3. LAUMĖS VAIZDINIO TIPIZACIJA

Laumės vaizdinys, kokį dabar matome lietuvių liaudies sakmėse, galutinai susiformavo jau palyginti aukštos kultūros žemdirbių visuomenėje. Tai rodo antropomorfinė šios būtybės išvaizda ir darbai, susiję su žemdirbyste (linų verpimas, audimas, audeklų skalbimas...). Tačiau iki to laiko šis vaizdinys nuėjo ilgą raidos etapą.

Nors nemažoje lietuvių sakmių dalyje laumės pasirodo žmogaus gyvenamuosiuose pastatuose, tačiau jokiu būdu jų negalima laikyti namų dvasiomis. Pas žmones jos ateina iš l a u k o. Didesnėje sakmių dalyje jos ir vaizduojamos lauke (prie vandens dirbamuose laukuose, miškuose...). Išvaizda ir funkcijomis laumės priskirtinos gamtos būtybėms, ir, kaip teisingai yra nurodęs J. Balys, jos „tam tikru mastu yra pati sudvasinta gamta, miškų, kalnų ir upių dvasios“ (Balys, 1948, p. 63). Tačiau į klausimą, kokios dvasios yra laumės — miškų, kalnų ar vandenų, nelengva atsakyti.

Kaip jau esame minėję, laumės dažniau pasirodo prie vandens, o ne miškuose. Didesnė vietovardžių, sietinų su

laume, dalis yra vandenvardžiai. Laumės vardu kaip tik vadinami su vandeniu susiję objektai: laumžirgis *(Libellula)* (LKŽ VI 945), laumės juosta (LKŽ VII 92; Rokaitė, 1963, p. 275—279). Kai vakarais iš balų ir pievų kyla rūkas, kai kur sakoma, kad laumės krosnį kūrena (LKŽ VI 945). Tuo tarpu vokiečiai tiki, kad vandens dvasios kepa (Panzer, 1938, p. 155; Thompson, 1934, p. 70). Viena iš svarbiausių laumių funkcijų — skalbimas — yra neatsiejama nuo vandens. M. Pretorijus (seniausias šaltinis) laumes irgi vadina vandens deivėmis (Waſſer=Nymphen, Waſſer=Nixe, Waſſergottheit) (Prätorius, 1871, p. 12, 17).

Daugelis laumių bruožų yra būdingi kitų tautų vandens dvasioms. Visų pirma joms priskiriamos tokios pat išorės ypatybės. Su ilgais plaukais, didelėmis krūtimis, nuogos ir gražios yra beveik visos moteriškos slavų vandens būtybės (Moszyński, 1934, p. 617, 619, 628; Токарев, 1957, p. 86—89; Zelenin, 1927, p. 389; Померанцева, 1970, p. 303). Kaip be galo gražios („als schön, ja bezaubernd schön“) merginos ilgais plaukais vaizduojamos vokiečių vandens dvasios (Panzer, 1938, sk. 131), anglų (Velso) ežerų *Gwragedd Annwn* (Sikes, 1880, p. 38, 41, 44), dabartinių graikų nereidės (*Νηρείδες*) (Vlachos, 1971, p. 221). Gražios moterys su ilgais plaukais, didelėmis krūtimis yra suomių *vedenneito, näkki* (Simonsuuri, 1961, p. 117—120) ir kt.

Su vandens būtybėmis sietinas ir poroje sakmių užfiksuotas gyvuliškas laumės pavidalas (kumelė, ožka). Arklio pavidalu ypač dažnai įsivaizduojamos vokiečių (Panzer, 1938, sk. 131—132), švedų (Johansons, 1965, p. 29), suomių (Simonsuuri, 1961, p. 119—120), o kartais ir latvių (Šmits, 1936, p. 238) vandens dvasios. Be to, vandens dvasios kartais pasirodo ir ožio pavidalu (Panzer, 1938, sk. 131; Simonsuuri, 1961, p. 117).

Vandens dvasioms būdingos šios laumių atliekamos funkcijos: skalbimas, bendravimas su vyrais, dainavimas, iš dalies vaikų keitimas.

Tipiškiausias vandens dvasių darbas yra skalbimas, kuriame nesunku įžiūrėti įvairių vandens garsų, pavyzdžiui, teliuškavimo, personifikaciją. Kaip ir lietuvių laumės, mėgsta skalbti vokiečių *Wasserfrau, Nixe* ir kitos vandens dvasios. Kartais žmogus tik girdi skalbimo garsus, o kartais pamato ir pačias beskalbiančias dvasias. Prisiartinus žmogui, jos irgi prapuola, nuneria į vandenį (Panzer, 1938, sk. 154). Skalbia graikų nereidės (Vlachos, 1971, p. 223), rusų *русалки* (Померанцева, 1970, p. 304). Savo didžiules krūtis skalbia suomių vandens dvasios (Simonsuuri, 1961, p. 117—119).

Vokiečių vandens dvasios ne tik skalbia, bet ir dirba kitokius darbus: loposi drabužius, siuva batus, audžia žmogui drobę, šeria gyvulius, prižiūri vaikus, piauna, rauna kelmus, ką nors kepa ir t. t. Rusų rusalkos, kaip ir lietuvių laumės, verpia (Померанцева, 1970, p. 308), graikų nereidės — verpia ir audžia (Vlachos, 1971, p. 225).

Kadangi vandens dvasios iš dalies yra suasmeninta pavojinga vandens stichija, gana dažnai minima, kad jos skandinančios žmones. Tai ypač būdinga vyriškosios lyties vandens dvasioms (rusų *водяной* — Токарев, 1957, p. 87; vokiečių *Wassergeister* — Panzer, 1938, sk. 160). Tuo tarpu moteriškų vandens dvasių santykiai su žmonėmis daug sudėtingesni, nes sudėtingesnė ir šių vaizdinių kilmė. Kaip rodo įvairių tautų sakmės ir tikėjimai, jos paprastai siekia vyrų meilės ir kartu nori juos pražudyti. Pavyzdžiui, slavų *русалка* myli vyrus, tačiau stengiasi juos negyvai užkutenti (Токарев, 1957, p. 88). Vokiečių *Nixe* dainomis vilioja jaunuolius ir juos skandina (Panzer, 1938, sk. 156), nors, kaip ir paprastos merginos, jos mėgsta ateiti į vakaruškas ir šokti (Panzer, 1938, sk. 156—157). Anglų (Velso) *Gwragedd Annwn* neva išteka už žmogaus, turi net vaikų (Sikes, 1880, p. 38—45). Už žmogaus išteka ir suomių *vedenneito* (Simonsuuri, 1961, p. 116), graikų nereidės (Vlachos, 1971, p. 222, 224). Panašiai su vyrais elgiasi ir lietuvių sakmių laumės. Šis panašumas bus dar ryškesnis, jeigu pridursime, kad tiek vokiečių (Panzer,

1938, sk. 154), tiek suomių (Simonsuuri, 1961, p. 117—120) vandens dvasios už erzinimą žmogų skaudžiai nubaudžia, o draugiškai pasveikintos, gausiai atsilygina.

Nesvetimas kai kurių tautų, pavyzdžiui, vokiečių (Panzer, 1938, sk. 147—149), graikų (Vlachos, 1971, p. 222), vandens dvasioms ir vaikų keitimas. Vokiečiuose net pasitaiko tikėjimų, kad mažus vaikus „bobutė" atnešanti iš vandens dvasių (Panzer, 1938, sk. 149). Ir lietuviams yra žinomas vaikų įtikinėjimas, kad naujagimius „bobutė" arba gandras atneša iš upių ar kitokių vandenų.

Tipišku vandens dvasių bruožu galima laikyti muzikos, dainų pomėgį. Kaip ir lietuvių laumės, dainuoti mėgsta slavų (Померанцева, 1970, p. 305, 308), vokiečių (Panzer, 1938, sk. 155), graikų (Vlachos, 1971, p. 221) ir kitų tautų moteriškos vandens dvasios.

Kai kuriais išorės bruožais (gražumu, didelėmis krūtimis, ilgais plaukais), iš dalies ir prigimtimi lietuvių laumės yra giminiškos kitoms naujųjų graikų vandens būtybėms — *Λαμίες*[5] (Vlachos, 1971, p. 234—235).

Kad nemaža lietuvių laumių išorės ypatybių ir funkcijų yra tipiškos vandens dvasioms, akivaizdžiai matyti ir iš S. Tompsono sudaryto tarptautinio tautosakos motyvų katalogo (žr. skyrių „Vandens dvasios" — Thompson, 1934, p. 64—78).

Remdamiesi turima lietuvių tautosaka, kalbine bei etnografine medžiaga, istoriniais šaltiniais ir kitų tautų sakmėmis bei tikėjimais, galime teigti, kad lietuvių laumės traktuotinos kaip **vandens** dvasios.

Antra vertus, laumės vaizdinyje galima įžiūrėti ir miško dvasių bruožų. Jau esame nurodę tuos atvejus, kai laumės pasirodo miške arba prie miško. Su mišku jas ypač sieja N. Krečinskis (Кречинский, 1885, p. 69—73). Kai kurie jau mūsų aptarti laumių bruožai irgi yra būdingi ne tik vandens, bet ir miško dvasioms. Pavyzdžiui, baltarusių,

---

[5] Apie lietuvių laumės ryšį su senųjų graikų Λαμία ir dabartinių bulgarų *ламия* jau yra užsiminęs J. Basanavičius (žr. J. Basanavičius, 1921, p. 184—186). Tačiau jis šį ryšį suabsoliutina.

lenkų (taip pat čeremisų, abchazų) miško moterys turi dideles krūtis (Moszyński, 1934, p. 619). Tiek slavų, tiek kitų Europos bei Azijos tautų miško demonai mėgsta kutenti žmones (Moszyński, 1934, p. 633), rusų — keičia vaikus (Moszyński, 1934, p. 640). Vokiečių *Waldweibchen, Holzfräulein* yra palankios žmonėms, už pagalbą juos apdovanoja nesibaigiančiu siūlų kamuoliu ar kitokiomis dovanomis, tačiau įžeistos yra piktos ir kerštingos; kartais jos keičia vaikus (Naumann, 1931/1932, sk. 277—278; Pehl, 1938, sk. 57). Danų *ellekoner* (tipiškos miškų būtybės) turi ilgus plaukus ir krūtis (Hartmann, 1936, p. 38). Suomių *metsänneito, metsänpiika* pasirodo kaip gražios moterys, gausiai atsidėkoja už patarnavimus (Simonsuuri, 1961, p. 115) ir pan. Lietuvių laumė kaip miško dvasia ypač aiškiai apibūdinta sakmėje „Laumė ir medžiotojas". Vokiečių (Pehl, 1938, sk. 57—58), suomių (Simonsuuri, 1961, p. 115) tautosakoje prie medžiotojo, susikūrusio miške laužą, prisistato kaip tik miško dvasia (*Waldfrau, metsänneito*). Kad lietuvių laumės kai kuriomis funkcijomis (apdovanoja žmogų nesibaigiančia drobe, pakeičia vaikus) ir išorės ypatybėmis (turi dideles krūtis) primena vokiečių miško moteris, dar XIX a. pabaigoje yra užsiminęs A. Becenbergeris (Bezzenberger, 1882, p. 66). Su mišku yra susijusios ir slavų, ypač baltarusių, rusalkos (Померанцева, 1970, p. 309—310).

Laumės taip pat turi bendrų bruožų su kitų tautų kalnų dvasiomis. Pavyzdžiui, vokiečių *Bergfräulein* rūpinasi vaikais ir juos vagia, geras verpėjas apdovanoja nesibaigiančiu siūlų kamuoliu ir pan.

Kaip matome, svarbiausiais savo bruožais laumės yra gamtos, visų pirma vandens, dvasios. Pagrindas, iš kurio išaugo keltų tikėjimai apie fėjas, irgi buvo mitinis jų gamtos supratimas (Voretsch, 1934/1940, sk. 79).

Tačiau sudėtingame laumės vaizdinyje pastebime ir kitokios prigimties elementų.

Laumės dažnokai pasirodo dirbamuose laukuose (žr. šio darbo p. 112). Pagrindinė jų funkcija kaip tik yra mo-

teriški darbai, susiję su linininkyste, — verpimas, audimas, drobių skalbimas. Jos dirba ir kitus žemės ūkio darbus. Laumių apkauptos bulvės nepaprastai gerai augančios. Visa tai rodo glaudų laumių ryšį su žemdirbyste, derlingumu. Tam tikru mastu jos yra žemės derlingumo, vaisingumo deivės. P. Ruigys jas ir vadina žemės deivėmis (Ruhig, 1747, I, p. 73). Žemės vegetacinių deivių grupei jos priskirtinos ir pagal A. Gaterio bei E. Frenkelio pateikiamą žodžio *laumė* etimologiją (Fraenkel, 1962, p. 346).

Lietuvių laumei gimininga latvių *lauma* senuosiuose šaltiniuose ir vadinama žemės deive („Göttin der Erde"), ypatingą galią turinčia lietui ir krušai (Mannhardt, 1936, p. 629). Latvių tautosakoje pasitaiko duomenų, kad ji rūpinasi linais, globoja verpėjas (Mülenbach, 1925—1927, p. 428—429).

Į laumes panašios kitų tautų mitinės būtybės irgi susijusios su vegetacinėmis žemės jėgomis. Pavyzdžiui, rusų ir ukrainiečių *русалки,* kurios, S. Tokarevo nuomone, pirmiausia priskirtinos suasmenintoms gamtos jėgoms, kartu yra ir derlingumo deivės (Токарев, 1957, sk. 92—94). Ne tik miško, bet ir javų, linų vegetacijos dievybės yra vokiečių miško dvasios (Pehl, 1938, sk. 55). Su žemės derlingumu ir gyvulių produktyvumu (ypač karvių pieningumu) susijusios airių *Sidhe* (Evans-Wentz, 1966, p. 291, 333) ir kitų Europos tautų fėjos (Kummer, 1929/1930, sk. 1291). Todėl šios mitinės būtybės dažnai minimos įvairiose kalendorinėse šventėse, turinčiose ryškų agrarinį koloritą (Токарев, 1957, p. 89—91; Evans-Wentz, 1966, p. 439 ir kt.). O vienas iš svarbiausių beveik visų Europos tautų agrarinių švenčių ritualinių veiksmų yra medžio arba lėlės, baidyklės — iškamšos — sunaikinimas (sudraskymas į dalis, išmėtymas po lauką arba nuskandinimas) (Пропп, 1963 б, p. 91). Anglų antropologas D. Frezeris šiuos veiksmus ir pačias šventes sieja su mirštančių (tiksliau — numarinamų) ir vėl atgyjančių augmenijos dievų religija, populiaria Viduržemio jūros baseino rytuose ir antikinėse graikų bei romėnų valstybėse. Pagal ritualą augmenijos

dievai turėjo būti nužudomi (sudraskomi, nuskandinami), kad visa gamta ir jie patys kartu su ja vėl galėtų prisikelti naujam gyvenimui (Пропп, 1963 б, p. 92). Dievus įkūnydavo jiems paskirti žmonės, o vėliau — žmogaus pakaitalai — iškamšos. Tai būdavo auka vegetacinėms žemės jėgoms. Todėl sudraskymas žmogaus į dalis dažnai minimas graikų mituose apie dievus, susijusius su vegetacinėmis jėgomis (Dionizą, Artemidę) (Альтман, 1937, p. 32—38, 43—44). Pavyzdžiui, karalių Panfėjų, norintį sutrukdyti Dionizo ir bakchančių siautėjimą, jo paties motina kartu su kitomis bakchantėmis sudrasko į dalis, išmėto ant krūmo, o galvą, pamovusios ant iešmo, neša į miestą. Graikų mitologijos tyrinėtojas M. Altmanas nurodo, jog sudraskymas į dalis labiausiai būdingas Dionizo kultui. Jis vadinamas „žmonių draskytoju“ ir pats, pasak mito, buvo titanų sudraskytas ir suvalgytas (Альтман, 1937, p. 36—37).

Tiesioginių duomenų apie lietuvių laumių ryšį su agrarinėmis šventėmis nerasta, tačiau kad tokio ryšio būta, galima spėti iš populiariausios sakmės „Laumės ir kūdikis“ detalių. Antrojo (tyčia lauke palikto) vaiko nužudymas dirvoje (jo sudraskymas, žarnų ištąsymas, ypač apkrovimas rugių ražais — žr. p. 101) labai primena apeiginį iškamšos sudraskymą, praktikuotą agrarinėse šventėse, ir senesnį ritualinį žmogaus aukojimą žemės derlingumo dievybėms. Prasmingos šiuo atveju retos užuominos, kad laumės vaiką sudrasko prie vegetacines jėgas simbolizuojančio medžio (žilvičio — LTR 545/70/, karklo — LTR 552/779/).

Jeigu šis spėjimas būtų teisingas, galėtume naujai interpretuoti sakmės „Laumės ir kūdikis“ prasmę. Žinomas prancūzų antropologas etnografas K. Levi-Strosas savo programiniame straipsnyje „Struktūrinė mito studija“ (Lévi-Strauss, 1967, p. 202—208) iškelia mintį, jog kiekvienas mitas stengiasi pateikti loginį modelį kokiam nors prieštaravimui išspręsti. Atrodo, mūsų komentuojamoje

sakmėje toks prieštaravimas yra tarp supratimo, kad laumė gera būtybė, globojanti neišsenkančias žemės vegetacines jėgas, ir smurto arba mirties aukojant, norint palenkti savo pusėn šią gerąją būtybę. Plačiau imant, tai prieštaravimas vienu atžvilgiu tarp amžinai besitęsiančio gyvenimo ir mirties, o antru — tarp gėrio ir blogio, kuris įvykdomas, norint šį gėrį pasiekti. Gal būt, vėliau, jau ėmus primiršti visą aukojimo konkretybę bei motyvus ir siekiant išsiaiškinti, kodėl su gera mitine būtybe susijęs žmonių žudymas, ir buvo sukurtas abstraktokas „tyčia— netyčia" pateisinimas bei jį iliustruojančios sakmės[6] (netyčia lauke paliktą vaiką laumės apdovanoja, o tyčia — nužudo). Juo labiau kad įvairiose apeigose ir ritualuose vieni iš veikiančių asmenų kartais imituodavo pačias mitines būtybes, kurioms būdavo aukojama (Иванов, Топоров, 1974, p. 106—107 ir kt.).

Kaip žemės vaisingumo deivės laumės siejasi su moterų vaisingumu bei naujagimiais. Nors baltų mitologijoje gimimo deivė ir likimo lėmėja yra kita mitologinė būtybė — laimė, tačiau jos funkcijos kartais priskiriamos ir laumei. Kaip matėme, pasitaiko, kad laumės vadinamos laimėmis, jos lemia naujagimių likimą. J. Brodovskis jas net vadina gimimo deivėmis (Brodowskij, 1713—1744, p. 597). Ypač su gimimo deivėmis jas suartina pasirodymas pirtyse, nes pirtis yra glaudžiai susijusi su gimdymu. Pavyzdžiui, latviams tai buvo įprastinė gimdymo vieta (Jefremova, 1957, p. 117). Per vestuves ir po gimdymo pirtyse būdavo aukojama; kartais pirtis net vadinama laimos (gimimo deivės ir likimo lėmėjos) pirkia (Johansons, 1964, p. 183—184). Be galo iškalbingas ir tas faktas, kad lietuvių laumės pavadinimas, E. Frenkelio teigimu, yra tokios

---

[6] Šis savotiškas loginis instrumentas, pateikiantis dvejopą reagavimą, pasitaiko ne tik sakmėse apie laumes, bet ir apie kitas mitines būtybes, kaip antai: velnius, meškas. Iš to yra sukurta paralelinės struktūros sakmių bei pasakų, kurios laikomos ypač būdingomis lietuviams (žr. Dundes, 1962). Įdomu, kad daugelyje šių pasakų bei sakmių jaučiamas apeigiškumas, ryšiai su senaisiais ritualais.

pat kilmės, kaip ir graikų gimimo deivės Eileitijos *(E(ί)λείθυια)* (Fraenkel, 1962, p. 346).

Su gimimu bei likimo lėmimu glaudžiai susijusios ir keltų fėjos (Schreiber, 1842, p. 36; Voretsch, 1934/1940, sk. 77; Kummer, 1929/1930, sk. 1291).

Taigi tautosakos užrašymuose, ypač vėlyvesniuose, pastebimas laumių ir laimių vardų bei funkcijų maišymas, gal būt, yra senesnės kilmės, susijęs su pačia laumės vaizdinio kilme.

Laumių kaip reljefo pertvarkytojų funkcijos suartina jas su chtoninėmis būtybėmis — milžinais. Laumių chtoniškumą patvirtina ir Abarauskų apylinkėje (Lazdijų raj.) užrašytos vestuvinės dainos epitetas *raišas* („Oi jūs svočios, laumės raišos..." — LTR 92/113/). Šlubumas, kaip nurodo K. Levi-Strosas, yra universalus būtybių, kilusių iš žemės, bruožas (Lévi-Strauss, 1967, p. 212). Įdomu, kad reljefo pertvarkytojų bruožai priskiriami ir keltų fėjoms. Su jų vardu siejami milžiniški uolų statiniai, piliakalniai, akmenys (Schreiber, 1842, p. 9—31).

Laumių chtoniškumas leidžia jas statyti į vieną gretą su velniais, žalčiais, giltine ir kitomis chtoniškomis mitinėmis būtybėmis.

Antra vertus, yra duomenų, rodančių neabejotinus laumių ryšius su dangiškos prigimties dievybėmis, visų pirma — su perkūnu.

Laumės, kaip jau esame minėję, pasirodo ketvirtadienį (žr. p. 113) — perkūno dieną (Balys, 1937, p. 214—215). Ketvirtadienį kaip laumių pasirodymo dieną mini P. Ruigys (Ruhig, 1747, I, p.75), G. Ostermejeris (Ostermeyer, 1775, p. 20), A. Šleicheris (Schleicher, 1853, p. 36), A. Becenbergeris (Bezzenberger, 1882, p. 43). Retkarčiais laumės siejamos su kalnais (žr. p. 112) — perkūno mėgstamomis pasirodymo vietomis. Kad laumės gyvendavusios kalnuose, mini ir E. Gizevijus (Gisevius, 1850, p. 400). Laumės, kaip ir perkūnas, siejamos su akmenimis (žr. p. 112). Deivių, kurias iš dalies galime identifikuoti su laumėmis, akmenys minimi ir jėzuitų XVII a. pranešimuose

(Wolter, 1899 b, p. 393—395). Belemnitai, kuriuos slavai (Иванов, Топоров, 1974, p. 89—91), germanai (Olbrich, 1927, p. 1024—1025) ir lietuviai (LKŽ IX 834) kartais vadina perkūno akmenimis, perkūno kulkomis ir pan., žemaičių dažniausiai yra vadinami laumės papais. O laumžirgis kai kur Lietuvoje dar vadinamas ir perkūno arkliu (LKŽ IX 834). Šis vardų maišymas nėra atsitiktinis.

Įdomu, kad ketvirtadienis — perkūno ir laumių diena — lietuvių liaudies tikėjimuose turi įtakos vedyboms. Ta įtaka dažniau yra negatyvi — ketvirtadienį esą negalima kelti vestuvių (Balys, 1937, p. 214). Ketvirtadienis su vedybomis siejamas ne tik baltų, bet ir slavų, germanų, net finougrų tikėjimuose (Иванов, Топоров, 1974, p. 26). Ketvirtadienį taip pat draudžiama dirbti daugelį darbų, ypač tuos, kuriuos mėgsta laumės (verpti, austi...) (Balys, 1937, p. 212; Šmits, 1940, I, p. 277—278). Antra vertus, yra duomenų, rodančių laumių ryšį su vestuvėmis. Per vestuves yra žaidžiamas žaidimas „Laumė" (JSD 374—375). Rytų Lietuvoje užrašytame šio žaidimo variante (NS 79; panašiai — TD III 115) minima visa laumės šeimyna (vyras, brolis) ir net persiskyrimas su vyru („Vyrū marios' paskundinau,/ Ritinį užritinau").

Ne visai patikimuose lietuvių etnografiniuose šaltiniuose negatyvinio ketvirtadienio ryšio su vestuvėmis priežastis paaiškinama nevykusiomis perkūno vedybomis: „Perkūnas norėjo apsivesti ketvirtadienį, ir tada nuo jo velnias pavogė žmoną. Dabar kas daro vestuves ketvirtadienį, tam perkūnas nori padaryti kokią nors žalą" (LTR 832/446/). Tame pat šaltinyje minima, kad perkūnas norėjo tuoktis su Vaiva (LTR 832/447/). Daugiau duomenų apie tokią mitinę būtybę lietuvių tautosakoje nerasta. Tuo tarpu mūsų surinktoji medžiaga rodo, kad jeigu iš viso galima kalbėti apie kokius nors vedybinius mitinių būtybių santykius minėtame kontekste, tai juose neišvengiamai turėjo figūruoti laumės. Nors ir netiesioginių, bet yra duomenų, rodančių, kad laumės kaip tik yra velnio pavogtos

jaunamartės. Latvių mitologijoje lietuvių laumės atitikmuo (pagal vardo etimologiją) yra *lauma,* kuri dar vadinama *ragana.* P. Šmito paskelbtose latvių dainose šios mitinės būtybės vadinamos dievo dukterimis, **velnio pavogtomis** nuotakomis[7].

Mitas, kad mirusiųjų karalystės valdovas (koks ir buvo mūsų senasis velnias) erotiniais tikslais pavagia chtoninę dievybę (kokia galėjo būti laumė), žinomas ir antikos graikams. Mirusiųjų požemio karalystės dievas Hadas pavagia motinos žemės Demetros dukterį Persefonę ir su ja susituokia (Trenčeni-Valdapfelis, 1972, p. 207—212; Альтман, 1937, p. 21—22). Gal būt, analogiško mito nuotrupos apčiuopiamos ir baltiškoje medžiagoje. Surinkus jas, bus galima rekonstruoti ir patį mitą, kuris, ko gero, siekia dar indoeuropiečių senovę. Sunku kol kas nustatyti perkūno vietą šiame mite. Gal jis iš tiesų tas apgautasis jaunikis, o gal ir tėvas, kuriam velnias pavogė dukterį (graikų mite Persefonė kaip tik buvo Dzeuso duktė).

Kai kurios laumių funkcijos — avių kirpimas, arklių jodymas — nesiderina nei su laumių, kaip gamtos dvasių, nei su jų, kaip žemės derlingumo, vaisingumo deivių, prigimtimi. Beje, šios funkcijos laumėms priskiriamos ne visose Lietuvos etnografinėse srityse.

Lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose arklius dažniausiai jodo velniai (BLP II 61—62; BV 348—349; LMD

7

Kas tur pūš, kas tur šņāc
Viņa sila maliņā?
Raganiņas, Dieva meitas,
Velnam zagtas līgaviņas

arba:

Kas tur gauži noraudāja
Dūņezera dibenā?
Raganiņas, Dieva meitas,
Velnam zagtas līgaviņas.

(Šmits, 1938, p. 196)

I 641/3/; I 661/52/; I 312/2/; LTR 260/270, 538/; 796/33/; 1027/79/; 1038/74/; 1713/21/; 2268/28/ ir kt.), kartais raganos (žr. p. 231). Maždaug dviejuose trečdaliuose lietuvių liaudies sakmių ir tikėjimų sakoma, kad arklius jodo velniai, o trečdalyje — kad laumės ir raganos. Velniams ši funkcija priskiriama pietryčių Lietuvoje, laumėms ir raganoms — vakarų.

Latvių liaudies tikėjimuose arklius, karves ir kitus gyvulius jodo (slogina) *lietuvēns*. Jis taip pat slogina ir žmones. Prof. P. Šmito teigimu, lietuvėnas esąs „nužudyto vaiko dvasia, kuri tol gyvena pasauly ir vargina žmones, kol randa to vaiko pakastus kaulus arba kol ateina tas laikas, kada jis, laimos lėmimu, būtų numiręs natūralia mirtimi" (Šmits, 1926, p. 61). Reikia pridurti, kad kai kuriuose latvių liaudies tikėjimuose nurodoma lietuvėnus esant mirusių blogų žmonių (Šmits, 1940, I, p. 383), nekrikštytų vaikų, pakaruoklių, skenduolių (Šmits, 1940, II, p. 1078) dvasiomis, raganų pasiuntiniais (Šmits, 1940, III, p. 1528), raganų ir burtininkų dvasiomis (Šmits, 1940, II, p. 1079) arba tiesiog blogomis moterimis, raganomis (Šmits, 1940, II, p. 1078). Latviai, norėdami apsaugoti gyvulius nuo lietuvėnų, dažnai vartoja tokias pat arba panašias priemones, kaip ir lietuviai nuo laumių, velnių ir raganų, kai šie vargina gyvulius: pakabina tvarte šarką (Šmits, 1940, II, p. 1080; III, p. 726), veidrodį (Šmits, 1940, I, p. 571), ant arklio arba karvės nugaros pririša dalgį (Šmits, 1940, I, p. 571; 1941, IV, p. 2125), vyro kelnes (Šmits, 1940, II, p. 1082; 1941, IV, p. 2089), išperia žmogaus mėšle išmirkyta vanta (Šmits, 1940, I, p. 571; 1941, IV, p. 2126), muša šermukšnine lazda (Šmits, 1940, II, p. 1081) ir pan.

Rytinių slavų (rusų, baltarusių, ukrainiečių) tikėjimuose arklius jodo naminis (*домовой*) (Токарев, 1957, p. 95; Афанасьев, 1868, p. 73—108). Tiesa, Lietuvai artimuose Baltarusijos rajonuose arklius jodo velnias (Federowski, 1897, p. 40, 197; 251—252). Tačiau aiškiai matyti, kad ši funkcija velniui buvo priskirta tik vėlesniais laikais, o

anksčiau ją turėjo naminis. Užtat velnias, kaip ir kitų slavų naminis, vienais arkliais rūpinasi: juos šeria, pina jų karčius, o kitus skriaudžia: atima pašarą, jodo (Federowski, 1897, p. 40, 197); vienos spalvos, pavyzdžiui, juodos, arkliai jam nepatinka, o kitos, pavyzdžiui, šyvos, patinka (Federowski, 1902, p. 218—219). Norėdami apsisaugoti nuo velnio, kaip ir nuo naminio, baltarusiai tvarte kabina šarką (Federowski, 1897, p. 271—272). Velnias, jodantis arklius, kartais vadinamas nаminiu velniu *(czart damawy)* (Federowski, 1897, p. 197).

Vokiečių tikėjimuose arklius jodo *Alp* (slogutis) (Ranke, 1927, sk. 293), *Hexe, Trude* (raganos) (Steller, 1934/1935, sk. 1637), suomių — *mara* (slogutis), velnias *ajajainen, ajokas* (jojimo demonas), *Tanhuan haltija* (tvarto naminis) (Simonsuuri, 1961, p. 104, 146) ir t. t.

Tikriausiai arklių jodymas lietuvių laumėms jau vėlesniais laikais priskirtas iš velnių ar iš raganų.

Lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose avims vilnas dažniau, negu laumės, iškarpo raganos (žr. p. 250). Ši savybė kaip tik sudaro neatskiriamą vienos iš pagrindinių jų funkcijų (kenkti gyvuliams) dalį. Todėl peršasi išvada, kad ši funkcija laumėms atiteko iš raganų. Tačiau, kalbant apie raganų poveikį, būtina diferencijuoti pačią raganos sąvoką. Laumės vaizdinyje pastebimas ne tik sakmių, bet ir pasakų raganos poveikis.

Aptardami laumių funkcijas, jau galėjome pastebėti kartais prasikišančią kanibališką jų prigimtį. Netekusios verpimo, laumės žada suverpti moterų plaukus, žarnas, gyslas arba mirtinai jas sugnaibyti, kaulelius sumalti, galvą nusukti; radusios tyčia lauke paliktą kūdikį, apgraužia jį, ir motina randa tik kaulelius, o kartais laumės ir tuos apčiulpia; pagautiems vyrams liepia malti žmonių kaulus arba net juos pasmaugia ir suvalgo. Su tokiu elgesiu yra susiję ir kai kurie biaurūs laumių išorės bruožai: geležiniai nagai, dideli dantys, ilgos purvinos rankos ir pan (žr. p. 94). Dažnokai, ypač rytų Lietuvoje, laumės ir vadinamos tiesiog raganomis. Visa tai laumes šiek tiek suartina

su pasakų raganomis, kurioms ypač būdingas kanibališkumas (Sauka, 1965, p. 44).

Analogiškai pakito ir kitų tautų panašios mitinės būtybės. Joms irgi buvo priskirti kai kurie atstumiantys išorės bruožai ir kenkėjiškos funkcijos. Tai jau yra pastebėjęs H. Šraiberis, rašydamas apie keltų fėjas (Schreiber, 1842, p. 35), M. Sumcovas, apibūdinęs lenkų *boginką* (Sumców, 1891, p. 584), ir kiti mokslininkai. Ypač daug demoniškų bruožų turi lenkų *boginka (mamuna)* (Kapełus, 1965, p. 45—46); jų panašią į laumių prigimtį galima nustatyti tik specialiomis studijomis (Moszyński, 1934, p. 604—605, 608—609, 619, 638 ir kt.).

Norėdami nustatyti laumės vaizdinio kilmę, daugiausia ją lyginame su įvairių tautų gamtos dvasiomis. Tačiau būtų klaidinga lietuvių laumes laikyti lygiai tokiomis pat gamtos dvasiomis. Laumės gerokai nutolusios nuo gamtos. Savo išvaizda ir funkcijomis jos panašios į paprastas valstietes, visą laiką aktyviai santykiauja su žmonėmis. Todėl jas iš dalies galima laikyti socialinėmis būtybėmis. Šiais bruožais jos artimesnės anglų *firy,* airių *Sídhe,* šiaurės germanų *Elf.*

Lietuvių sakmių laumės — nepaprastai geros darbininkės. Tačiau jų darbas turi ir sunkiai pažabojamos gamtos stichijos bruožų. Iracionalumas yra vienas iš svarbiausių jų veiklos požymių. Šią laumių ypatybę įžvalgiai jau prieš šimtą metų yra pastebėjęs M. Akelaitis. Jis teigė, kad laumė reiškianti kliūtį, kurią žmogus gali pašalinti protu ir pastangomis ir netgi panaudoti savo labui (Акелевич, 1860, p. 58). Iracionalumas laumes taip pat sieja su milžinais, kurie, J. Meletinskio žodžiais tariant, „įkūnija stichines gamtos jėgas, chtonines jėgas, nešančias mirtį ir sugriovimą, apskritai chaoso pradą“ (Мелетинский, 1968, p. 187).

Lietuvių laumių socialumas skiriasi nuo minėtų vakarų ir šiaurės Europos tautų fėjų. Pastarosios sudaro vadinamąją fėjų bendruomenę („rasę“ arba „naciją“), tvarkomą pagal tokius pat dėsnius, kaip ir žmonių visuomenė:

jos turi savo karalius arba karalienes, armijas, šiaip gyvena šeimomis, gimdo vaikus, laiko gyvulius, dirba įvairius darbus ir t. t. (žr. Sikes, 1880; Hartmann, 1936; Lopelmann, 1944; Leach, 1949 ir kt.). Tuo tarpu apie panašų laumių gyvenimą, atsietą nuo žmonių gyvenimo, nors ir sudarytą pagal jų modelį, sakmėse ir tikėjimuose beveik nieko nekalbama. Lietuvių laumės, kaip gamtos dvasios, yra individualios būtybės, ir jų gyvenimas išryškėja tik santykiaujant su žmonėmis. Tai tarsi tarpininkės tarp tariamo ano, antgamtiškojo, ir šio, žemiškojo, pasaulio, dažnai palankiai nusiteikusios žmonėms ir ieškančios ryšių su jais. Kaip rodo kartais joms priskiriamos deivės vardas ir svarbiausieji bruožai, tai pusiau dieviškos būtybės. Todėl nenuostabu, kad vėlesniais laikais laumės tapo socialinio teisingumo vykdytojomis: jos padeda našlaitėms, apdovanoja netyčia lauke paliktą neturtingos, skriaudžiamos moters kūdikį, o turtingos nužudo ir pan. Laumių kaip socialinio teisingumo vykdytojų bruožus teisingai yra nurodęs Ambr. Jonynas (Jonynas, 1963, p. 372—373; Jonynas, 1967, p. 47).

III SKYRIUS

AITVARAI IR KAUKAI

Sakmės apie aitvarus ir kaukus turi daug bendrų bruožų. Pasitaiko, kad tame pačiame siužete figūruoja čia aitvaras, čia kaukas. Sakmių panašumą nulėmė vaizduojamų mitinių būtybių giminiškumas. Todėl tikslinga abi šias mitines būtybes aptarti kartu.

Sakmės apie aitvarus ir kaukus paplitusios nevienodai. Sakmių apie aitvarus žinoma visoje Lietuvoje. „Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų kataloge" jų suregistruota apie du šimtus, o iš viso užrašyta arti tūkstančio. Tuo tarpu sakmių apie kaukus užfiksuota vos kelios dešimtys ir tiktai Žemaičiuose.

Daugelis sakmių apie aitvarus turi pastovius, tradicinius siužetus, kuriuose pasakojama, kaip aitvaras išperinamas (LPK 3461) arba nuperkamas (LPK 3462), kaip jis neša pieno produktus (LPK 3472) ar kitas gėrybes (LPK 3468), kaip atimamas iš skrendančio aitvaro grobis (LPK 3476). Populiariausi Lietuvoje siužetai — „Bernas išvalgo aitvarų maistą" (LPK 3477) ir „Aitvaras ir malėjas" (LPK 3478), kuriuose vaizduojami samdinių santykiai su šeimininko aitvarais. Šiose sakmėse reiškiamos socialinio nepasitenkinimo nuotaikos.

Nemažai apie aitvarus pasakojama ir memoratų. Ypač daug memoratų užfiksuota apie dangum skrendančio aitvaro pavidalą (LPK 3468).

Beveik visi išvardyti lietuvių sakmių apie aitvarus siužetai turi atitikmenų latvių, vokiečių, suomių, estų, kartais baltarusių, rusų, lenkų ir kitų tautų folklore. Tačiau mūsų sakmės apie aitvarus pasižymi ir savitomis, nacionalinėmis ypatybėmis. Aitvaro paveikslas jose skiriasi nuo vokiečių, suomių, estų ir kitų tautų panašių mitinių būtybių. Sakmės „Bernas išvalgo aitvarų maistą" ir ypač „Aitvaras ir malėjas", be mažų išimčių, yra paplitusios

tik Lietuvoje ir Latvijoje. Latvijoje vietoj aitvaro šiose sakmėse kartais figūruoja naminis.

Iš sakmių apie kaukus kiek populiaresnės yra tos, kuriose kalbama apie kauko išperinimą ir jo tarnybą. Siužetas, kuriame pasakojama apie žmogaus aprengtus nuskurusius kaukus darbininkus, žinomas ir kitoms tautoms, ypač vokiečiams.

Sakmėse vaizduojamas aitvarų ir kaukų ypatybes patvirtina ir lietuvių liaudies tikėjimai.

1. SENIEJI ŠALTINIAI IR TYRINĖJIMAI

XVI—XVIII a. Lietuvoje ir Rytų Prūsijoje aitvarai bei kaukai buvo vienodai populiarūs, nes daugelyje senųjų šaltinių minimos abi šios mitinės būtybės. Pirmą kartą apie jas užsimenama[1] M. Mažvydo „Katekizmo" (1547 m.) prakalbose. Lotyniškojoje prakalboje, rašytoje T. Stafilo, jie laikomi blogais dievais, nes sakoma: „Tie, kurie linkę į piktus darbus, savo dievais išpažįsta aitvarus ir kaukus" („Qui ad malas artes adijciunt animum, Eitchuaros et Caucos Deos profitentur suos") (Mažvydas, 1974, p. 92). Lietuviškojoje prakalboje kaukai gretinami su žemėpačiais ir laukasargɨais, tačiau dievais nevadinami (Mažvydas, 1974, p. 100).

Po M. Mažvydo kaukus ir aitvarus mini daugelis XVII—XVIII a. šaltinių. Vieni autoriai žinias apie juos ėmė iš liaudies, o kiti, kaip tada buvo įprasta (Slaviūnas, 1947, p. 168—169), naudojosi spausdintais darbais. Todėl ir jų suteikta informacija nėra lygiavertė.

Volfenbiutelio bibliotekoje rasto Postilės rankraščio (1573 m.) autorius žinias apie kaukus ir aitvarus tikriausiai ėmė iš liaudies. Postilėje minima daugiau mitinių bū-

---

[1] Seniausiu lietuvių aitvaro ir latvių pūkio archeotipo paminėjimu galima laikyti Adomo Bremeniečio žinią (1075 m.), kad aisčiai („Estland") garbina sparnuotus drakonus („dracones adorant cum voluribus"), kuriems aukoja iš pirklių nupirktus gyvus žmones (žr. Adamovičs, 1940, p. 259; Balys, 1934, p. 146).

tybių ir garbinamų objektų (pvz., apidėmės, kalnai, akmenys), negu Mažvydo „Katekizme". Joje sakoma, kad lietuviai tikėję „ing ſzemepaczius, Eitwarius, kaukus, appide/mes, kalnus, akmenis, medzius, gaius (kaip/ ghe wadinna alkus), Vpes, perkunų..." (Gaigalat, 1901, p. 150).

J. Bretkūno „Postilėje" (1591 m.) pateiktų žinių apie kaukus ir aitvarus autentiškumas yra abejotinas. Jo suminėtus mitinius įvaizdžius — aitvarus, kaukus, žemėpačius ir „kitas deives" — randame jau M. Mažvydo „Katekizme". Net sakinys, kuriame šios būtybės minimos, panašus į M. Mažvydo:

Kaukus, žemepatis ir laukasargus pameskiet
Visas veinuvas, deives apleiskiet.

(Mažvydas, 1974, p. 101)

Pameſki gi miela Lietuwa melstiſſi /kaukus/
Aitwara /Sʒmepacʒius alba kitas Deiwes ir
numiruſius ſchwentuſius...

(Bretkunas, 1591, II, p. 101)

J. Bretkūnas šiuos mitinius vardus tikriausiai irgi buvo girdėjęs iš liaudies. Tačiau liaudis jų žinojo gerokai daugiau, o šitokį J. Bretkūno pasirinkimą kaip tik nulėmė M. Mažvydas.

Kaukus tarp kitų lietuvių garbinamų būtybių mini M. Daukša[2] J. Ledesmos katekizmo vertime į lietuvių kalbą (Daugßa, 1595, p. 77).

Pirmasis mėginimas plačiau apibūdinti aitvarus ir kaukus yra J. Lasickio veikalėlyje „Apie žemaičių dievus" (1615). J. Lasickis aitvarą aptaria kaip inkubą, gyvenantį už tvoros („Aitwaros eſt incubus, qui poſt ſepes habitat. id enim verbum ipſum significat") (Lasickis, 1969, p. 44). Kaip jau yra nurodę kiti tyrinėtojai (Balys, 1934, p. 143; Slaviūnas, 1947, p. 193; Jaskiewicz, 1952, p. 69—71), šitoks aitvaro apibrėžimas neatitinka esmės.

---

[2] M. Daukšos pastabą apie kaukus ir kitas lietuvių mitines būtybes pakartojo nežinomas to paties J. Ledesmos katekizmo vertėjas (žr. Bystroń, 1890, p. 65).

Kaukai, pasak J. Lasickio[3], esančios delno didumo barzdotos mirusiųjų dvasios („lemures"), kurias rusai vadiną *Vboze*. Žmonės juos maitina, nes tiki, kad jeigu nemaitintų, tai netektų savo laimės (Lasickis, 1969, p. 44).

Aitvaras su inkubu siejamas K. Širvydo žodyno trečiajame (Szyrwid, 1642, p. 149) bei ketvirtajame (Szyrwid, 1713, p. 129) leidimuose. Lenkų *Latawiec* žodyne verčiamas lotynišku žodžiu *Incubus* ir lietuvišku *Aytiwaras*. J. Balys (Balys, 1934, p. 143) ir Z. Slaviūnas (Slaviūnas, 1947, p. 193) yra linkę manyti, kad šiuo atveju K. Širvydą bus paveikęs J. Lasickis. Tačiau iš tikrųjų K. Širvydas tik laikėsi lenkiškojo-lotyniškojo šaltinio — G. Knapskio „Lenkų-lotynų-graikų kalbų žodyno" (Cnapius, 1621, p. 356), kur *Latawiec* į lotynų kalbą irgi verčiamas *Inkubus*[4].

Išsamiausiai aitvarus ir kaukus XVII a. apibūdino M. Pretorijus „Prūsijos įdomybėse".

Kiek galima spręsti iš jo pateiktos medžiagos, XVII a. tikėta, kad egzistuoja bezdukai *(Besdukkai)*, kaukučiai *(Kaukuczei)* ir aitvarai *(Aitwars)*. Bezdukai ir kaukučiai dar esą vadinami barzdukais *(Barzdukkas, Barždukkas)*. Jie dažnai identifikuojami, nors kartais žmonės juos skiria: bezdukai gyveną miškuose po medžiais, o kaukučiai— jaujose, svirnuose, trobose (Prätorius, 1871, p. 31). Matyt, XVII a. abi šios mitinės būtybės buvo maišomos su aitvarais, nes M. Pretorijus sužymi jų skirtumus.

Bezdukai esą maži, piršto didumo, ilgomis — iki kelių — barzdomis žmogiukai, gyvenantys po bezais („Holunder"). Bezdukai vyrai dėvį raudonas kepures, o moterys — baltus šydus. Jie, kaip ir kaukučiai, nešą žmonėms, pas kuriuos laikosi, javus ir gėrybes *(Raichthumb)*. Juos maitina pienu, alum ir kitokiais gėrimais (Prätorius, 1871, p. 29—30).

---

[3] J. Lasickio aitvaro ir kauko apibrėžimus su komentarais perspausdino J. Lelevelis (Lelewel, 1863, p. 81, 89).

[4] Kad pagal G. Knapskio žodyną buvo sudarytas trečiasis K. Širvydo žodyno leidimas, žr. Pakalka, 1960, p. 218.

Aitvaras esąs drakono arba didelės gyvatės ugnine galva pavidalo, gyvenąs ant žemės, o ne po žeme, maitinamas keptais ir virtais valgiais, kurių dar niekas nėra paragavęs. Žmonės, turintys aitvarus, laikomi blogais, nes aitvarai išvagia kitų klėtis, jaujas, svirnus. Kai kas aitvarą dar vadinąs slogučiu *(Alf)*. Visą laiką aitvarą persekiojąs perkūnas (Prätorius, 1871, p. 21).

Kitoje veikalo vietoje sakoma, kad aitvaras įsivaizduojamas kaip žmogus su nepaprastai didelėmis rankomis ir kojomis (Prätorius, 1871, p. 13).

Kaip matyti, dauguma medžiagos apie šias mitines būtybes yra skelbiama pirmą kartą, ir, be abejonės, autorius ją paėmė iš liaudies. Ją patvirtina ir kiti vėlesnieji šaltiniai bei mūsų turima XIX—XX a. tautosakos medžiaga. Tačiau ir M. Pretorijus neišvengė anksčiau rašiusių autorių įtakos. Tikriausiai J. Lasickio paveiktas, aitvarą jis net keliose vietose vadina slogučiu *(Alf)*, tiesa, pažymėdamas, kad slogučiu aitvarą laiko tik kai kas *(etliche)*. „Sūduvių knygelės" įtaka, kad ir menka, jaučiama iš barzdukų apibrėžimo. V. Manhartas mano, jog ir patį žodį *Barzdukkas* M. Pretorijus paėmė ne iš liaudies (Mannhardt, 1936, p. 543).

XVIII a. Rytų Prūsijoje sudarytuose J. Brodovskio, P. Ruigio ir K. Milkaus žodynuose aitvaras į vokiečių kalbą verčiamas slogučiu *(Alf, Maar)* (Brodowskij, 1713—1744, p. 62, 598; Ruhig, 1747, I, p. 9; II, p. 187; Mielcke, 1800, I, p. 2; II, p. 21, 248, 331, 333). Be abejo, šitaip aitvaras suprantamas dėl senesniųjų šaltinių (K. Širvydo žodyno, M. Pretorijaus „Prūsijos įdomybių"), kuriais rėmėsi žodynų sudarinėtojai, poveikio. Kaukas į vokiečių kalbą verčiamas žodžiu *Allraun* (Brodowskij, 1713—1744, p. 69; Ruhig, 1747, II, p. 16; Mielcke, 1800, I, p. 111; II, p. 516) ir laikomas požemio žmogiuku *(unterirdische Maennchen)*. Šitaip kaukai buvo apibrėžti M. Pretorijaus ir kitų anksčiau apie juos rašiusių autorių.

XIX amžiuje vieni autoriai (T. Narbutas, K. Skirmuntas...), rašydami apie šias mitines būtybes, tik perpasakojo

senesnius šaltinius, juos kiek pakomentavo, kartais net iškreipė pirminę prasmę, o kiti (L. Jucevičius, E. Gizevijus, A. Becenbergeris, E. Volteris, J. Karlovičius, A. Briukneris) pateikė aptarimų, kuriuose remiamasi nauja tautosakine bei etnografine medžiaga.

T. Narbutas, kalbėdamas apie aitvarą, pakartojo J. Lasickio ir K. Širvydo teiginius, kad aitvaras esąs inkubas. Šį teiginį autorius grindžia neva liaudies padavimu *(podanie)*, pasakojančiu, jog pirmą kartą aitvaras nematomu pavidalu per sapną užpuoląs moterį. Antrą kartą su moterimi jis suartėjąs meteoro pavidalu. Aitvaras vagiąs iš senų moterų sandėlių pieną ir kitokį maistą, netgi pinigus ir nešąs savo sugyventinėms. Paskui esą sunku juo nusikratyti (Narbutt, 1835, p. 116—117). T. Narbutas kaip aitvaro atitikmenį nurodo F. Štenderio aptartąjį slogutį *(Leetons, Leetowens)*.

Kaukus T. Narbutas, vadovaudamasis F. Štenderiu, apibūdina kaip baidykles *(poczwary)* ar šlykščios išvaizdos neužaugas *(potworliwe karły)*, kuriuos naktimis gąsdinančios žmones. Jie, kaip ir barzdukai, esą maitinami. Lietuvos rusai panašias būtybes vadiną piktybėmis *(Żłydni)* (Narbutt, 1835, p. 123—124).

Aitvarus, kaukus ir į juos panašias būtybes T. Narbutas vadina mažesniaisiais dievais arba dievaičiais *(Dewajtas)* (Narbutt, 1835, p. 89). Pasak kronikininkų, aitvarus ir kaukus lietuviai perėmę iš skandinavų (Narbutt, 1835, p. 124).

Visų T. Narbuto „Lietuvių mitologijoje" išvardytų dievybių sąrašą su trumpučiais apibrėžimais perspausdino L. Ivinskis savo 1864 m. „Kalendoriuje". Aitvaras *(atwaras, ajczwaras)* L. Ivinskio apibūdinamas kaip „palajdunu diwelis o pas žiamajcžiu naudos skalsintojas", o kaukai— kaip „labaj smulkus mazutelej", kurie valkiojasi naktimis, „pas žiamajcžiu buva naudos skalsintojejs" (Ivinskis, 1863, p. 124). Pirmosios aitvaro ir kauko apibrėžimų dalys paimtos iš T. Narbuto, o kad jie esą naudos skalsintojai— pridurta paties.

Priešingai T. Narbutui, L. Jucevičius kaukus charakterizavo, remdamasis ne senaisiais šaltiniais, o daugiausia iš liaudies imta medžiaga. L. Jucevičiaus kaukai turi šiek tiek aitvarų bruožų. Pasak jo, šeimininkės, norėdamos prisivilioti kaukus, gamindavusios iš vieno siūlo švarkiukus ir užkasdavusios po namų kerte. Kaukai tais švarkiukais apsivilkdavę ir pasidarydavę namų tarnais. Iš pradžių jie parnešdavę smulkių apyvokos daiktų, sausų skiedrų. Kas tas dovanas priimdavęs, tam kaukai atnešdavę ir geresnių daiktų, o kas paniekindavęs — kaukai padegdavę namus ir išskrisdavę (Jucevičius, 1959, p. 84—85). Tuo tarpu lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose sakoma, kad kaukas įsigyjamas, kai aprengiamas, o aitvaras — kai priimami jo atnešti menkaverčiai daiktai. L. Jucevičius teigia, kad kaukai vogdavę iš turtingųjų ir nešdavę savo šeimininkams javus, pinigus, mėsos ir pieno produktus (Jucevičius, 1959, p. 84). Tuo tarpu sakmėse ir tikėjimuose mažai tėra užuominų, kad kaukas neštų pinigus, — juos neša aitvaras.

L. Jucevičiaus pateiktas žinias apie kaukus pakartojo P. Kukolnikas (Кукольник, 1854, p. 89), o vėliau, jau XX a., — J. Šliūpas (Šliupas, 1904, p. 416; Šliūpas, 1932, p. 80).

Iš liaudies imta medžiaga kaukus (iš dalies ir aitvarus) apibūdino E. Gizevijus.

Kaukai, pasak E. Gizevijaus, atsiranda pūkų bose. Juos reikią aprėdyti tokiais drabužiais, kurie yra ketvirtadienio vakare suverpti, išausti ir pasiūti. Norėdami drabužių, kaukai verkšlena:

Aß pliks,
Tu pliks,
Kas mus apredys?

Aprengti kaukai vagią ir nešą javus. Iš kiekvieno atnešto grūdelio pasidaranti visa krūva.

E. Gizevijus pažymi, kad kaukus kai kuriose vietose dar vadina pūkiais *(Pukis)* ir pykuoliais *(Pikolai)*. Tačiau pūkiu dažniau esanti vadinama kita mitinė būtybė — aitvaras, ne žemės, bet oro dvasia *(Luftgeister)*, turinti liepsningas akis, ugninę uodegą; ji pro kaminą į namus neša lašinius ir kitus daiktus (Gisevius, 1849 b).

E. Gizevijaus žiniomis, kaip autentiškomis, galima naudotis, apibūdinant kaukus ir aitvarus.

Nemaža sakmių ir tikėjimų apie nagrinėjamąsias būtybes su vertingais komentarais paskelbė A. Becenbergeris (Bezzenberger, 1882, p. 61—65). Remdamasis turima medžiaga, jis yra linkęs skirti tris mitines būtybes: pūkį, kauką ir aitvarą. Šias būtybes A. Becenbergeris buvo išskyręs ir pranešime, skaitytame Lietuvių literatūros draugijos 1882 m. spalio 16 d. susirinkime. Aitvaras pranešime apibūdinamas kaip medžių demonas *(Baumdämon)*, pūkis — kaip visokias gėrybes, išskyrus pinigus, nešanti būtybė, o kaukas — kaip pinigus nešanti būtybė (Bezzenberger, 1883).

Kaip rodo pati A. Becenbergerio skelbiama medžiaga, pinigus neša ne kaukas, o pūkis. Netgi pažymima: „Pukys neša savo savininkui pinigus ir kitokį turtą“ (Bezzenberger, 1882, p. 62). Galimas daiktas, kad A. Becenbergerio skaitytas pranešimas neteisingai referuotas.

Kiek galima spręsti iš A. Becenbergerio pateiktos medžiagos, žmonės[5] visas tris išvardytąsias mitines būtybes kartais maišo. „Aítvars, Kaúks ir Púkys iš esmės yra tas pats“, — sako pateikėjas Ašmonas nuo Priekulės (Bezzenberger, 1882, p. 64). Geriausiai pateikėjai skiria aitvarą (vadinamą *pūkiu* ir *aitvaru*) nuo kauko. Tačiau pasitaiko, kad sumaišomos ir šios būtybės. Pavyzdžiui, Priekulės apylinkėse užrašytoje sakmėje minima, kad išperintą pūkį reikia aprengti (Bezzenberger, 1882, p. 61). Kitoje vietoje sakoma, kad pūkio drabužiai turi būti padaryti ketvirtadie-

---

[5] A. Becenbergerio spausdinama medžiaga apie pūkius, aitvarus ir kaukus daugiausia yra imta iš Klaipėdos krašto.

nio vakarą. Paprastai lietuvių liaudies sakmės ir tikėjimai teigia, kad aprengti reikia ne aitvarus (pūkius), o kaukus.

Remdamasis Švėkšnos apylinkėse užrašytomis sakmėmis ir tikėjimais, aitvarus aptarė E. Volteris (Вольтер, 1886, p. 315—319).

XIX a. antroje pusėje iš dalies buvo atitaisytas neteisingas aitvaro apibrėžimas leksikografinėje literatūroje. G. Neselmano žodyne (1851 m.) aitvaras apibūdinamas kaip „skraidantis drakonas, kuris, pasak liaudies tikėjimų, lobius neša, arkliams plaukus suvelia (bet ne slogutis, kuris miegančius slegia)" (Nesselmann, 1851, p. 14). Panašiai aitvaras apibrėžiamas ir F. Kuršaičio žodyne (Kurschat, 1883, p. 3).

Glaustą aitvaro charakteristiką, remdamasis XIX a. paskelbta etnografine medžiaga ir senesniais šaltiniais, pateikė J. Karlovičius (Karłowicz, 1891), o kauko — A. Mežinskis (Mierzyński, 1904). Remdamasis senaisiais (M. Mažvydu, J. Lasickiu, M. Pretorijum) ir XIX a. (A. Šleicheriu, A. Becenbergeriu) šaltiniais, aitvarus ir kaukus charakterizavo H. Uzeneris (Usener, 1895, p. 85, 92—93).

Kaip matome, aitvarai ir kaukai XIX a. plačiau nebuvo tyrinėti. Visi autoriai, naudodamiesi tiek senaisiais šaltiniais, tiek naujesne etnografine medžiaga, tik keliais sakiniais nusakydavo šių mitinių būtybių esmę ir išryškindavo vieną ar kitą bruožą.

Tokių pastabų lygio neprašoko ir A. Briuknerio samprotavimai (Brückner, 1904, p. 51—52), nors jo pateiktos aitvaro bei kauko charakteristikos ir yra kiek detalesnės bei tikslesnės. Pavyzdžiui, jis nurodo, kad aitvaras (kuris atitinkąs lenkų *inkluz, skrzatek, latawiec)* esąs perkamas Rygoje, Klaipėdoje arba perinamas iš gaidžio kiaušinio, maitinamas košė arba kiaušiniene; savo šeimininkui jis nešąs javus, šieną, pinigus, pieną.

A. Briukneris bandė spręsti ir šių būtybių kilmės problemą. Aitvaras, pasak jo, iki mažiausių smulkmenų esąs paskolintas iš vokiečių ir lenkų; lietuviškas tik pats jo pavadinimas. Kaukai esą atskiros, seniau už aitvarus atsira-

dusios mitinės būtybės, nors pastaruoju metu jos ir maišomos tarpusavy. Tai rodą seni vietovardžiai ir prūsų *kauks*. Savo teiginio apie lietuvių aitvaro vokišką ir lenkišką kilmę A. Briukneris niekuo neparėmė.

Beveik visą tuo metu prieinamą tautosakos bei etnografijos medžiagą apie kaukus kruopščiai surinko J. Basanavičius ir paskyrė šioms mitinėms būtybėms atskirą skyrių studijoje „Trakų ir lietuvių mytologijos smulkmenos" (Basanavičius, 1921, p. 193—213). Remdamasis turima medžiaga, jis atskirai aprašė, kaip kaukai buvo įsivaizduojami XVI—XVII a. ir koks jų paveikslas išryškėja iš tautosakos bei etnografijos duomenų. J. Basanavičius išdėstė daug teisingų pastabų apie kauko vaizdinio paplitimą Lietuvoje, jo santykį su aitvaro vaizdiniu ir pan.

J. Basanavičius bandė spręsti ir kauko kilmės problemą. Jis teigė, kad kaukas buvęs lietuvių turtų dievaitis, kad žodis *kaukas* ir pats dievaitis buvę žinomi ir senovės trakams. Bulgarų kukerių karnavalai esą ne kas kita, kaip apeigos turto dievaičio kauko garbei. Kukerių papročius ir patį terminą bulgarai paėmę iš trakų.

Nors ši J. Basanavičiaus teorija nėra moksliškai pagrįsta, vis dėlto joje atsispindi daug intuityviai suvoktų teisingų dalykų, būtent: lietuvių žodžio *kaukas* giminingumas su bulgarų *кук, кукер,* bulgarų kukerių papročio trakiška kilmė (žr. Топоров, 1961, p. 18; Златковская, 1967) ir kt.

V. Krėvės straipsnis apie aitvarus, išspausdintas kaip jo skelbiamų „padavimų" įvadas (Krėvė, 1931, p. 3—10; Krėvė, 1933, p. 3—16), mokslinės reikšmės neturėjo. Aitvaras šiame straipsnyje apibūdinamas remiantis tik paties V. Krėvės spausdinamais „padavimais", kurių didesnė dalis sukurta pagal atskirus lietuvių liaudies sakmių ir pasakų motyvus (Vėlius, 1974). Todėl V. Krėvės aitvaras neatitinka liaudies sąmonėje tuo metu egzistavusio aitvaro paveikslo. Netektų šio straipsnio minėti, jei jis nebūtų suklaidinęs kai kurių lietuvių tautosakos ir literatūros tyrinėtojų. Pavyzdžiui, „Lietuviškojoje enciklopedijoje",

apibūdinant aitvarą, šiais padavimais remiamasi kaip autentiška medžiaga (Dovydaitis, 1933). Tautosakai, o ne grožinei literatūrai šie „padavimai“ priskiriami ir „Lietuvių literatūros istorijoje“ (Lankutis, 1961, p. 284).

„Lietuviškojoje enciklopedijoje“ (Dovydaitis, 1933) pateikta aitvaro charakteristika yra netiksli: nutylimos svarbiausios aitvaro ypatybės, o iškeliamos antraeilės, atsitiktinės, kartais jam priskiriamos ir visai nebūdingos. Pavyzdžiui, aptariama tik skraidančio aitvaro išvaizda, o nieko neužsimenama apie jo išvaizdą gyvenamuosiuose namuose ir įsigijimo vietose. Kalbama, jog aitvaras pats siūlosi žmonėms, o nieko neužsimenama apie pagrindinius jo įsigijimo būdus: pirkimą ir perinimą. Nieko nesakoma apie tipišką aukštaičių aitvaro maistą — kiaušinienę, o referuojami tik vieną kitą kartą istoriniuose šaltiniuose ar tautosakoje paminėti aitvaro maitinimo ypatingumai: kad maistas turįs būti atvėsintas, niekieno neparagautas, kad aitvaras kartais ėdąs kiaulių jovalą... Aptariant aitvaro funkcijas, iškeliamos ir visai jam nebūdingos, — kaip antai: sloginti žmones ir gyvulius, meilintis jaunoms moterims ir nešti joms dovanas. Neteisingas ir *aitvaro* etimologijos aiškinimas.

Trūkumai, aptariant aitvarą, „Lietuviškojoje enciklopedijoje“ atsirado dėl menko ir nekritiško šaltinių panaudojimo. Remiamasi ir J. Lasickiu, ir T. Narbutu, ir V. Krėve, o daug vertingų istorinių ir tautosakos šaltinių nepanaudota. Nors straipsnyje yra ir teisingų teiginių apie skrendančio aitvaro išvaizdą, jo demonišką prigimtį, pagrindinę funkciją — turto nešimą ir kt., bet dėl minėtų trūkumų juo naudotis galima tik kritiškai.

Visus ankstesniuosius aitvaro ir kauko tyrinėjimus tiek panaudotos medžiagos gausumu, tiek problemų platumu prašoko J. Balio straipsnis „Aitvaras“ (Balys, 1934). Šio straipsnio tikslas buvo „panagrinėti liaudies tikėjimą minima būtybe, nustatyti šio tikėjimo gimininguma minėtų tautų [lietuvių, latvių, finų, germanų, slavų] tarpe, paieškoti šio motyvo kilmės ir sekti jo išplitimą“ (Balys, 1934,

p. 104). Remdamasis gausia ir patikima įvairių tautų literatūra, autorius atskirai aptaria aitvaro vardus, pavidalą, įsigijimo būdus, funkcijas, komentuoja vaizdinio kilmę, amžių, paplitimą ir prasmę.

Tačiau straipsnyje neišvengta metodologinių trūkumų. Neperspektyvus yra pasirinktas aitvaro charakterizavimo būdas — autorius neanalizuoja lietuvių ir kitų tautų aitvaro vaizdinių atskirai, o pateikia apibendrintą įvairioms tautoms žinomo aitvaro vaizdą. Tuo būdu lieka neišryškinti atskirų tautų aitvaro specifiniai nacionaliniai bruožai, jų paplitimas ir nesudaroma jokių prielaidų spręsti vaizdinio kilmės, plitimo ir kitoms problemoms. Todėl autoriaus išvados yra apriorinės, menkai motyvuotos. Pažiūrėkime, kuo autorius motyvuoja vieną iš svarbiausių savo išvadų, kad lietuvių ir kitų tautų aitvaras esąs germaniškos kilmės. Ogi tik savo paties paneigtu vardų etimologizavimu — nurodymu, kad žodis *Puck* yra vokiškos kilmės. Žodžio *Puck* germaniškos kilmės nurodymas, gal būt, tinka paneigti klaidingai latvių mokslininko H. Auningo *pukio* etimologijai, bet visiškai neišsprendžia vaizdinio kilmės problemos, kaip jos neišsprendžia ir nurodymas, kad aitvarą, pasak lietuvių tikėjimų, esą galima nusipirkti Rygoje arba Karaliaučiuje (Balys, 1934, p. 144). Savo teiginiui paremti autorius nepanaudojo sakmių apie aitvarus siužetų bei jų motyvų analizės. Straipsnyje paminėti tik du populiariausi siužetai („Bernas išvalgo aitvarų maistą“ ir „Aitvaras ir malėjas“), kurie neparemia autoriaus teiginio, o jam prieštarauja, —šie siužetai kaip tik dažniau aptinkami Lietuvoje ir Latvijoje.

Straipsnyje liko neišspręstos aitvaro vaizdinio amžiaus, kilmės ir kitos svarbios problemos. Aitvaro vaizdinio kilmė nustatoma suprastintai. Pavyzdžiui, sakoma, kad svarbiausia jo atsiradimo priežastis yra „meteorologiniai reiškiniai — krintančios žvaigždės, šiaurės pašvaistė <...>. Toliau — iš kaminų kylą dūmai ir žiežirbos“ (Balys, 1934, p. 145—146). Autorius visiškai nenurodo šio vaizdinio socialinių kilmės priežasčių, jo tolesnės raidos

ir santykio su kitomis mitinėmis būtybėmis. Teisingos tik užuominos apie šio vaizdinio gyvavimo (o ne kilmės) socialines priežastis.

Kauko kilmė apibūdinama, nors ir aprioriškai, bet dalykiškiau. Šiame vaizdinyje esą „daug senesnių bruožų, susijusių su namų dievais, daiktų fetišizmu, tikėjimu į įvairias gamtos būtybes, miško ir laukų dvasias, mirusių vėles ir pan.“ (Balys, 1934, p. 144). Autoriaus pateiktą aitvaro ir kauko vaizdinių kilmės apibūdinimą yra paveikę analogiški apibendrinimai „Vokiečių tikėjimų žodyne“ (Mackensen, 1929/1930, sk. 391—404; Weiser-Aall, 1932/1933).

Straipsnis reikšmingas tuo, kad jame pastebėta daug lietuvių aitvarui būdingų bruožų, apibrėžtas šio vaizdinio paplitimas įvairiose tautose, iškelta daug svarbių problemų, kurios, deja, liko beveik visai neišspręstos.

Trumpai aitvarus ir kaukus apibūdino ir P. Stukėnaitė straipsnyje „Turtinančio demono problema baltų mitologijoje“ (Stukėnaitė, 1940). Aitvarai jame apibūdinami remiantis tik nedaugeliu lietuvių tautosakos archyve buvusių sakmių, o kaukai — negausiais istoriniais šaltiniais. Charakteristikos iš esmės teisingos, tik — matyt, dėl V. Krėvės įtakos — aitvaras laikomas gera būtybe, kuri padėdavusi geriems žmonėms, o iš gobšių ir blogų pasityčiodavusi. Be to, straipsnio autorė linkusi tikėti J. Lasickio pateikta *aitvaro* etimologija, nors jos nepagrįstumą jau buvo nurodę daugelis mokslininkų.

Straipsnyje paliečiama ir aitvaro kilmės problema. Aitvaras senovėje buvęs „savo rūšies naminis dievas, saugantis namų turtą ir gerovę“. Aitvaro vaizdinys kilęs iš „naminių dievų garbinimo ir krintančių meteorų observacijos. Yra tai šių sąvokų susikryžiavimo išdava“ (Stukėnaitė, 1940, p. 341). Kaip ir daugelis kitų autorių, užsiminusių apie aitvaro kilmę, P. Stukėnaitė savo teiginių niekuo neparemia.

Apie aitvarus ir kaukus daugiau, negu apie kitas lietuvių mitines būtybes, yra rašyta ir pokario metais. Išsamias

jų charakteristikas pateikė Z. Slaviūnas straipsnyje „Liaudies papročiai ir mitiniai įvaizdžiai Mažvydo raštuose“ (Slaviūnas, 1947), kur iškeliami beveik visi svarbiausi šių būtybių bruožai. Pavyzdžiui, aptariant aitvarą, nurodomi jo vardai, bloga, demoniška prigimtis, išvaizda, maitinimas, funkcijos, įsigijimo būdai, užsimenama apie vaizdinio kilmę. Panašiai charakterizuojamas ir kaukas, nors, jį aptariant, labiau panaudojami istoriniai šaltiniai ir spausdinta, o ne rankraštinė, tautosakos medžiaga.

Apie aitvarus, kaip lietuvių liaudies mitologinių sakmių personažus, užsimenama Ambr. Jonyno darbuose (Jonynas,1963; Jonynas, 1964; Jonynas, 1966; Jonynas, 1967). Juose bendrais bruožais charakterizuojamas tikėjimas aitvarų buvimu, jų bloga prigimtis, įsigijimo būdai, išvaizda, funkcijos, pakartojami J. Balio teiginiai apie vaizdinio kilmę, aiškinamas socialinis jo įprasminimas.

Pagrindiniai lietuvių aitvaro ir kauko bruožai aptariami tautosakos bei mitologijos žodynuose (Standard Dictionary, 1949, p. 31; Standard Dictionary, 1950, p. 632; Wörterbuch, 1965, p. 394, 416—417). „Tautosakos žodyne“ reiškiama nepagrįsta prielaida apie lietuvių kauko prūsišką kilmę (Standard Dictionary, 1950, p. 632).

Lietuviškos kilmės buržuazinių pažiūrų prancūzų lingvistas A. J. Greimas studijoje „Kaukai ir aitvarai“ (Greimas, 1972; Greimas, 1974), sekdamas „struktūralistiniu postulatu“ (Greimas, 1972, p. 89), mėgina atskirti kaukus nuo aitvarų, išryškinti būdingiausias opozicijas, rekonstruoti senesnį jų pavidalą ir prasmę. Pasirinktieji mitiniai vaizdiniai nagrinėjami ne izoliuotai, o kartu su kitais, jiems giminingais: šalia kauko paliečiamas Puškaitis, Vaižgantas, Veliona, šalia aitvaro — Apidėmė, Kirnis, Vėjas, Perkūnas.

Kauko ir aitvaro rekonstrukcija studijoje daugiausia remiasi leksikografiniais duomenimis.

Semiotiko žvilgsniu A. J. Greimas peržiūri daug lietuvių kalbos žodžių, susijusių su kauku bei aitvaru, ir, jais

remdamasis, atkuria šiais žodžiais vadinamų mitinių būtybių prasmę. Šalia leksikografinių duomenų taip pat naudojami istoriniai, etnografiniai, folkloriniai. Tačiau šių duomenų, ypač folklorinių, galėjo būti panaudota kur kas daugiau. Per maža dėmesio kreipta ir į, autoriaus žodžiais tariant, „bendrosios mitologijos principų ir organizacijos būdų“ pažinimą. Todėl ten, kur buvo daugiau kalbinių faktų, tiesiogiai susijusių su mitiniu vaizdiniu, ir kur pats vaizdinys istorijos būvyje yra patyręs mažiau svetimų įtakų bei vidinės transformacijos, jo rekonstrukcija yra labiau pagrįsta ir įtikinama (pvz., kauko). O kur vaizdinys sudėtingesnis, labiau nutolęs nuo savo pirminio pavidalo, kur akivaizdžiai su juo susijusių kalbinių faktų mažiau, ten jo rekonstrukcija hipotetiškesnė, per menkai pagrįsta (pvz., aitvaro). Todėl reikia sutikti su pačiu studijos autorium, teigiančiu, kad „bandoma įvairių aitvaro funkcijų ir apsireiškimų analizė, nors ir paryškindama įvairialypę jo figūrą, vis dėlto sukelia gal net daugiau naujų sunkumų, negu atneša patenkinamų išaiškinimų“[7].

Apžvelgę palyginti gausius aitvaro ir kauko tyrinėjimus, matome, jog, pradedant nuo paprasto šių būtybių vardų paminėjimo ir trumpučio apibrėžimo senuosiuose XVI—XVIII a. kalbiniuose bei mitologiniuose darbuose, šioms būtybėms aptarti XIX a. panaudojama vis daugiau autentiškos medžiagos, o XX a. jos aptariamos jau remiantis palyginti dideliu tautosakos ir etnografijos duomenų kiekiu bei senaisiais šaltiniais. Pateikiami apibendrinti šių būtybių paveikslai. Tačiau ir geriausiuose aptarimuose trūksta detalumo, neišryškinama, kurios aitvaro ir kauko savybės yra svarbiausios, kurios antraeilės, o be to neįmanoma išaiškinti ir šių vaizdinių kilmės. Sprendžiant šią problemą, neišvengta pernelyg didelio hipotetiškumo.

———

[7] Atskirų A. J. Greimo teiginių ir hipotezių patikimumas bus aptariamas aitvaro ir kauko vaizdinių kilmės nagrinėjime.

Vardai. Aitvarai lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose vadinami daugeliu vardų. Be įprastinio *aitvaro,* dar vartojami šie vardai: *kaukas, velnias (pikta dvasia, ledokas, velnias ripsūnas), damavykas, pūkis, sparyžius, kutas, čmutas, skalsininkas, skalsinas, laimė, spirukas (špirukas), švitelis, žaltviska, žaltvikša.* Minėtų aitvaro vardų populiarumas ir geografinis išsidėstymas nevienodas.

Šviteliu, M. Slančiausko liudijimu, aitvaras esąs vadinamas Žagarės apylinkėje (BLP I 129; LMD I 561/49/). Kitur, mūsų turimais duomenimis, šis vardas nežinomas. Kad aitvaras būtų vadinamas *žaltvikša, žaltviska,* kitų duomenų, be netiesioginės M. Slančiausko užuominos (BLP I 129), irgi nėra. Be jokių išlygų priskirdami šituos vardus aitvarui, daugelis apie jį rašiusiųjų, matyt, pasielgė pernelyg neatsargiai (Stukėnaitė, 1940, p. 343; Slaviūnas, 1947, p. 193 ir kt.). M. Slančiauskas tuo vardu vadina ne aitvarą, o „šviesą, palei žemę ainančią" (BLP I 129). Tikriausiai šiuo atveju autorius turi galvoje klystžvakę (žiburinį) ir tik nurodė Račių kaimo gyventoją J. Steponaitį sakius, kad aitvaras, švitelis ir žaltviška esanti ta pati būtybė.

Vardai *spirukas* ir *špirukas,* mūsų turimais duomenimis, pavartoti tik po vieną kartą Rytų Prūsijoje (Ragainės apyl.) užrašytose sakmėse (BLF 64—65; BV 324—325). Panašus vardas *šiperk,* reiškiąs kažkokią neaiškią mitinę būtybę — vaiduoklį, užfiksuotas ir Pasvalio rajone (LTR 499/23/). Reikia manyti, jog spirukas bei špirukas yra buvę kitokios mitinės būtybės vardai.

Tik po vieną kitą kartą tepavartoti žodžiai *skalsinas* (Šilalės apyl. — LTR 462/308/), *skalsininkas* (Kupiškio apyl. — LTR 822/384/; Gervėčių apyl., Baltarusijos TSR — LTR 4154/196/; 4160/280/; 4161/373/). *Skalsininkas* vartojamas greta *aitvaro* ir nurodo šios būtybės funkciją skalsinti savo šeimininko turtą. Todėl žodžiai *skalsininkas, skalsinas* kai kada traktuotini kaip epitetiniai žo-

džiai. Tuo tarpu Gervėčių apyl. (BTSR) jie šalia kitų vartojami kaip savarankiški aitvaro pavadinimai.

Epitetiniu reikia laikyti ir tik kelis kartus tepavartotą vardą *laimė* (BLP I 128; LTR 227/68/), nors, kaip vėliau pamatysime, aitvaras ir savo kilme šiek tiek siejasi su lietuvių mitine būtybe laime. Šnekamojoje kalboje aitvaras kartais pavadinamas ir *laimyku* (LKŽ VII 55).

Maždaug dviejuose procentuose sakmių apie aitvarus ši mitinė būtybė vadinama *pūkiu (pukys* — BLF 61,63 *pukis* BLF 63; LMD I 318/23ª/; LTR 978/13/, *pūkis* — LTR 2321/80/). Šitaip ji vadinama Lietuvos—Latvijos pasienyje ir Lietuvos pajūryje, ypač Klaipėdos krašte. Analogišką aitvarui mitinę būtybę latviai dažniausiai vadina pūkiu (Šmits, 1926, p. 63—64). Lietuviai šį vardą tikriausiai yra pasiskolinę iš latvių.

Sakmės, kuriose aitvarui pavadinti vartojami vardai *damavykas* (retkarčiais *damavikas, damavojus),* sudaro apie 3 procentus visų sakmių apie aitvarus. Šie žodžiai vartojami vien Lietuvos—Baltarusijos pasienyje ir yra slaviškos kilmės.

Taip pat slaviškos kilmės ir pavadinimai *sparyžius, kutas (chutas), čmutas,* kurie vartojami Baltarusijos TSR teritorijoje (Gervėčių apyl.) gyvenančių lietuvių (žr.: LTR 4151—4162; 4224—4231).

Maždaug septyniuose procentuose sakmių apie aitvarus aitvaras vadinamas *velniu* (retkarčiais ir kitais velnio sinonimais). Tikėjimų ir sakmių, kuriose aitvaras taip vadinamas, užfiksuota įvairiose Lietuvos vietose.

Žemaitijoje, išskyrus rytinį pakraštį, aitvaras paprastai vadinamas *kauku.* Sakmės, kuriose aitvaras vadinamas kauku, sudaro apie 15 procentų visų sakmių apie aitvarus. Po vieną kitą kartą užfiksuoti vardai *kaukaružėlė* (taikomas kaukui, kai jis jau pradeda žmogui tarnauti) (LTR 619/1,2/), *kaukoružis* (LKŽ V 424).

Čia aptariama mitinė būtybė Lietuvoje dažniausiai vadinama *aitvaru* ir gimininga is žodžiais: *atvaru, eitvaru, aičvaru, oitvaru, aitivaru, aitevaru.* Sakmės, kuriose var-

tojami šie vardai, sudaro apie 70 procentų visų sakmių apie aitvarus. Dauguma minėtų žodžių yra *aitvaro* tarminės formos, vartojamos įvairiose Lietuvos vietose: *atvaras* — Rytų Prūsijoje (BLP II 131—132), *eitvaras* — maždaug vidurio Lietuvoje ir rytų Žemaitijoje (LMD I 318 /23[10]/; 561/48/; 978/12/; LTR 462/134, 265, 370[c], 236, 233/), *oitvaras* — vidurio Aukštaitijoje (LMD I 316/5/; I 661/66, 67/; LTR 536/33/; 1042/10/ ir kt.) (ypač apie Kupiškį), *aičvaras* — vidurio Lietuvoje (LMD I 999/8, 9, 10, 11/; LTR 272/62/; 349/45/; 859/10/; 909/401/). Senesnė aitvaro forma *aitivaras* daugiausia užfiksuota rytų Lietuvoje (LTR 36), *eičvaraś* (LKŽ II 759) ir kt.

Šnekamojoje kalboje *aitvarui* giminingų žodžių užfiksuota dar daugiau: *aitivieras, aitoras, aitvoras* (LKŽ I 36), *eičvaras* (LKZ II 759) ir kt.

Apie žodžio aitvaras e t i m o l o g i j ą yra rašę keletas mokslininkų (žr. Fraenkel, 1962, p. 4). Įtikinamiausia iki šiol buvo laikoma E. Lideno etimologija. Lietuvių *aitvarą* jis vedė iš baltiškojo ***aí · tā́-*** „klėtis“, „Vorratshaus“ + *u̯er-, *u̯or — „sergėti“, „bewahren“, „behüten“. Šią etimologiją priimtiniausia laikė K. Būga (Būga, 1961, p. 336—337), V. Jaskevičius (Jaskiewicz, 1952, p. 69) ir kt. Tuo tarpu E. Frenkelis pirmąją žodžio *aitvaras* dalį sieja su oskų *aeteis* „partis“ (dalis), plg. graikų *αἶσα* „dalis, porcija, likimas“, ir veda iš ***αἴτ—ια***, o antrąją — su lietuvių *varas*, latvių *vara, vare*, prūsų *warri(e)n* „jėga“, rusų *вор* „vagis“ (Fraenkel, 1962, p. 4). Rusų tarybinis kalbininkas O. Trubačiovas lietuvių *aitvarą* laiko skoliniu iš iraniečių **pati-vāra* (reiškiančio drakoną, piktą lekiančią dvasią) ar jo tarminių formų. Senesnioji lietuvių *aitvaro* forma *aitivaras* esanti paimta iš labai seno iranietiško prototipo **paiti-vāra* (Трубачев, 1967, p. 68—69). O. Trubačiovo *aitvaro* etimologijos teisingumu abejoja lietuvių kalbininkas J. Kazlauskas. Jo manymu, *aitvaras* yra savas lietuviškas žodis, kilęs iš liet. *aitas* „vaikštikas, padauža, nenuorama“ ir liet. *varas*, la. *vara, vare*, pr.

warri(e)n „jėga", rus. *вор* „vagis" *проворlаl* (Kazlauskas, 1968).

Kaip matome, *aitvaro* etimologija tebėra galutinai neišaiškinta. Tačiau atrodo, kad E. Frenkelio pasiūlytas antrojo žodžio komponento *-varas* aiškinimas, kurį paremia ir J. Kazlauskas, yra pradėtas teisinga linkme. Įdomu, kad lietuvių kalbos žodis *varas* „durų juosta, skersinis, kuriuo kas skersai sukalama" (DLKŽ 917), kaip vėliau pamatysime, netgi semantika siejasi su aitvaru.

Nors mūsų nagrinėjamai mitinei būtybei pavadinti žodis *aitvaras* (ir jam giminingos formos) vartojamos didesnėje Lietuvos dalyje, tačiau vietovardžių, sietinų su šiuo žodžiu, beveik nėra[8]. Nėra asmenvardžių ir bendrinių, tik kitos reikšmės, žodžių bei jų derinių. O vietovardžių, sietinų su žodžiu *kaukas,* Lietuvoje esama gana daug (per 30). Daugiausia tai kalnų pavadinimai: *Kaukai* (Liudvičių k., Alytaus r.) (VK), Kaukragis, upė (Kražių vls.), *Kaukakalnis* (Garnių k., Daugailių vls., Arciūnų k. Daugų vls.) ir kt. (VK). Pasitaiko vandens vardų: *Kaukabalė* (Laukinčių k., Alytaus r.) (VK), *Kaukragis,* upė (Kražių vls.), Kau*kučio* ravelis (Dainiškės k., Dūkšto vls.) (LUV 71) ir gyvenviečių pavadinimų: *Kaukų* kaimas (Parėčėnų apyl., Alytaus r.), *Kaukalnio* kaimai (Uosių apyl., Vilkaviškio r., Šilgalių apyl., Naumiesčio r.) ir kt. Pasitaiko vienas kitas asmenvardis: *Kaukas* (Kalvaitis, 1910, p. 11), *Kaukis* (AK). Nemažai yra tokios pat formos (*kaukas*) žodžių, vartojamų kita semantine reikšme, pvz.: *kaukas* „auglys, votis, kiauniežys", *kaukas* „žvejų įrankis — medinis kablys ar lankas, su kuriuo atsuka po ledu netiesiai einančią kartį" ir kt. (LKŽ V 421). Yra ir žodžio *kaukas* darinių, vartojamų įvairiems gamtos objektams pavadinti, pvz.: *kaukaspenis, kaukatiltis* (LKŽ V 421).

Vietovardžių, sietinų su *kaukais*, randama daugiausia Aukštaitijoje ir Rytų Prūsijoje — kaip tik tose vietose, kur žodis *kaukas* aptariamai mitinei būtybei pavadinti dabar-

---

[8] Turimais duomenimis, žinomas tik *Aitvaro* griovys, Užvenčio r., Volungių apyl. (VK), ir Aitvariškių k., Alytaus r., Angininkų apyl. (LAS 610).

tiniu metu nevartojamas. O Žemaitijoje, kur vartojamas pats žodis, tokių vietovardžių labai maža.

Minėti vietovardžiai, atrodo, yra sietini su kauku — mitine būtybe. Juo labiau su mitine būtybe siejasi tokie žodžio *kaukas* dariniai, kaip *kaukaspenis* „belemnitas", *kaukatiltis*. Jie irgi labiau žinomi Aukštaitijoje (pvz., Žemaitijoje kaukaspenius vadina *laumės papais*).

Kad ir aukštaičiai anksčiau žinojo kažkokią mitinę būtybę, vadinamą kauku, rodo ne tik kalbos, bet ir etnografijos duomenys. Kauku ir dabar Aukštaitijoje retkarčiais yra pavadinamos įvairios, paprastai labai neaiškios prigimties, būtybės. „Kiba tave kaukas [velnias] apsėdo", — sakoma Liškiavoje (LKŽ V 420). Kapsuke kauku vadina senovišką prietaringą žmogų — raganių (LKŽ V 420; LKŽK). Kaukas esąs girinis velnias (LKŽK). Šėtoje kauku gąsdina vaikus (LKŽK). Šitaip neaiškiai kauko vardas imtas vartoti tikriausiai tada, kai buvo užmirštas ankstesnis šios sąvokos turinys.

Išvaizda. Aitvaro išvaizdai lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose skiriama ypač daug dėmesio. Apie ją užsimenama maždaug šešiasdešimtyje procentų visų sakmių apie aitvarus. Tokio dėmesio ji nusipelnė savo nepaprastumu.

Pirmiausia į akis krinta aitvaro gebėjimas būti įvairaus pavidalo. Vienaip jis atrodo skrisdamas, kitaip — gyvenamosiose patalpose, dar kitaip — įsigijimo vietose.

Maždaug dvidešimt penkiuose procentuose visų sakmių apie aitvarus vaizduojamas s k r e n d a n t i s a i t v a r a s. Dažniausiai minimas jo ryšys su ugnimi ir konstatuojama pailga forma. Kad aitvaras įsivaizduojamas kibirkščių (BLF 65), kamuolio arba šiaip neapibrėžtos „baisios" šviesos (LTR 1045/124, 125/) pavidalu, paliudija tik kelios sakmės.

Dažniausiai skrendantis aitvaras esąs matomas pagaikščio (BLP I 127, 129; LMD I 144/6/; I 999 (8, 11^{3-4}); LTR 42/47/; 272/62/; 398/227/; 782/148; 151/; 822/378/; 893

/23/; 1044/1/) arba šienkartės (BLP II 131—134; LTR 397 /95/) pavidalo. Pastarasis būdingesnis Rytų Prūsijai ir Klaipėdos kraštui. Sakmėse ir tikėjimuose šis nusakymas detalizuojamas. Pavyzdžiui:

...aitvaras lėkdavęs, pasivertęs ugnies kačerga. Tos kačergos vienas galas buvęs drūtesnis, o kitas laibesnis. (LTR 42/47/)

...iš tokios klėties išlėkęs aitvaras per šelmenį, toks kaip pagaikštis juodas, tik galva raudona, ir driūkai driūkai taip driūkuodamas nulėkęs ir prapuolęs. (LTR 893/23/)

...pamatęs atvarą, kai kokią šienkartę per šale buto stovinčią liepą persidriekiant; tas pavidal's visas žibējęs, tik vien' galva juoda buvus... (BLP II 132)

Skrendantis aitvaras dar lyginamas su skrendančiu žalčiu (LMD I 323/11/; I 999/11[1]/; LTR 782/148/; 822/28, 378/), maišu (LTR 888c/747/; 776/247/), rankove (LTR 776/178/), driežu (LTR 888c/737/), kaspinu (LTR 462 /236/), varložgalviu (BLP II 131), kulka (BLP II 133), šniūru (LTR 462/451/), balkiu (BLP II 130) ir kitais daiktais.

Detalizuojant skrendančio aitvaro išvaizdą, dažnokai nurodoma, kad aitvaras yra su galva, iš kurios leidžia kibirkštis, su uodega, kad jo pirmagalis storesnis, galas laibesnis ir pan. Pavyzdžiui:

Dvylis iš Šupinų, Ragain. pav., atvarą lekentį matē ilgą lygk šienkartę, visas lygk žērplenti geležis proraudonē išveizdējo, prišakis labai stors buvo, užpakalis — plons, lekiant vinguravo su ta plonaje uodega. (BLP II 131)

...pirm saulēs tekējimo, atvarą matęs, kuro galva, katēs galvos didumui prilygo, nuo kuros jis apie du sieksnu išsitesdamas pasibaigē; jo parva (parbas) meneso šviesai prilygo. (BLP II 131)

...pamatėm mudu aitvarą lekent, visas šviesus baltas teip kaip no pora sieksnių ilgio, o iš snukio teip kaip kibirkštys lėkė. (LMD I 133/155/)

Pukio galva yra stora, jo uodega plona. Iš pastarosios lekia kibirkštys. (BLF 63)

Aitvaras skrenda arba „driūkuodamas“ — susitraukdamas ir išsitiesdamas, kaip žaltys (BLP II 131; LMD I 999 (11[1]/; LTR 462/236/; 822/378/; 888c/741/; 893/23/), kartais vinguriuoja tik jo uodega (BLP II 131—133), arba tiesiai

kaip kietas pagaikštis ar šienkartė. Dažniau pabrėžiama, kad aitvaras skrenda driūkuodamas.

Kartais sakoma, kad aitvaras esąs tokios išvaizdos: skrendantis kirminas (LMD I 323/11/); paukštis, kuriam per uodegą liepsna ėjo (LTR 346/376/); paukštis, kuriam iš po sparnų ugnis pilasi (LTR 833/42/); į driežą panašus padaras (LTR 888c/737); biaurus pavidalas lyg koks varložgalvis su ilga uodega, o iš snukio ugningus obuolius pirm savęs laidęs (BLP II 131), „ilgio apie porą sieksnių. Raudona pailga galva kaip puodynė [...] Sparniukai nedideli plasnoja greit [...] Kai jis vemia ir kai neša, tai tada panašus į žuvį“ (LTR 776/19/); „kažin koks padaras, nei katinas nei paukštis, labjau panašus į žuvį, pailgas ir vingiuojasi kaip gyvatė“ (LTR 768/145/) ir t. t.

Pasitaiko, kad aitvarui suteikiama ir modernesnė išvaizda. Pavyzdžiui:

Jie matę, kaip aitvaras per Landrauskiškį (Šiluvos vls.) lėkė, ore slinko lyg du surišti kūliai, kurie lyg judėjo ir sukosi, o iš pirmgalio rodydavos žiežirbos (kibirkštys). (LTR 818/28/)

Skrendančio aitvaro išvaizdos nusakymuose jaučiamos dvi tendencijos. Vieni tautosakos pateikėjai aitvarą traktuoja kaip ugninės (ne organinės) prigimties padarą, o kiti — kaip tam tikrą gyvą skrendančią būtybę (nors irgi dažnai susijusią su ugnimi). Lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose dažnesnis antrasis požiūris.

Skrendančio aitvaro spalva priklausanti nuo to, ką jis neša. Tuščiomis skrendantis aitvaras esąs šviesus (BLP I 129; LTR 1622/11/; 2321/73/), tik jo uodegėlė tamsi (LTR 2277/71/), šviesiai raudonas (LTR 502/26/), baltai šviesus (LMD I 316/5/), o pilnas — tamsus (BLP I 129; LTR 1622/11/; 2321/73/), perpus raudonas, perpus tamsus (LTR 2277/71/), tamsiai raudonas (LTR 502/26/), mėlynas (LTR 42/47/) ir pan. Jei aitvaras neša pinigus, jis atrodąs raudonas (BLF 64; BLP II 130; LTR 619/11/; 833/478/ 768 /145/, 859/29/; 1300/438/), o jei grūdus — mėlynas (LTR 833/478/), juodas (BLP II 130; LTR 619/11/), geltonas (LTR 768/11, 15/), juodraudonis (BLF 64), pilkas (LTR

1300/438/). Kartais pažymima, kad aitvaro spalva priklausanti net nuo to, kokius pinigus jis neša: kai auksinius, esąs raudonas, kai sidabrinius — baltas (LMD I 999/11[1]/).

Pasitaiko ir visai priešingų aitvaro spalvos apibūdinimų. Pavyzdžiui, Šiluvos apylinkėse užrašytoje sakmėje nurodoma, kad grūdus nešantis aitvaras atrodęs šviesus, auksinius pinigus — geltonas, varinius — raudonas (LMD I 144/6/). Pinigus nešantis aitvaras atrodąs tamsus, o kitus daiktus — šviesus (BLF 63), arba priešingai: pinigus nešantis — baltas arba blizgantis, o tuščias — juodas (LMD I 474/717/).

Pasitaiko viena kita užuomina, kad nuo aitvaro nešamo turto keičiasi ir jo išvaizda. Kai aitvaras lekia tuščias, jis atrodo laibas, o kai ką nors neša — storas (LTR 888c /747, 772/); kai aitvaras tuščias, tai „suglebęs kaip mazgotė“ (LTR 859/29/); „kai aitvarai yra dideli ir stori, tai jie javus neša, o kai maži — pinigus“ (LMD I 144/6/) ir pan. Skrendančio aitvaro išvaizdos nusakymas sudaro daugelio memoratų turinį.

Skrendančio aitvaro vaizdinys dažnas lietuvių liaudies patarlėse ir priežodžiuose. Vienas iš populiariausių lietuvių priežodžių yra „Laksto kaip aitvaras“ (LKŽ I 38). Jis žinomas ir Žemaitijoje, kur ši mitinė būtybė dažniausiai vadinama kauku. Be to, yra sakoma:

Greitas kaip aitvaras. (KPP III 98)
Eina išsiskėtęs kai aitvaras. (LKŽ I 38)
Atbėgo, kaip aitvarą pasižabojęs. (KPP I 138)
Eina, kaip aitvaras medžių viršūnėmis. (KPP II 16) ir t. t.

Maždaug ketvirtadalyje visų sakmių apie aitvarus užsimenama ir apie a i t v a r o i š v a i z d ą g y v e n a m o s i o s e p a t a l p o s e. Gyvenamosiose patalpose aitvaras esąs matomas trejopu pavidalu: 1) paukščio; 2) gyvulio ar kitokio gyvūno; 3) žmogaus.

Maždaug 15 procentų sakmių apie aitvarus aitvaras įsivaizduojamas kaip paukštis. Dažniausiai jis matomas gaidžio pavidalu (BLPY III 327; LMD I 130/1/; I 144/50/;

LTR 42/49/; 374d/2112, 2114/; 489/13/; 792/50, 145, 145a/). Gaidys būnąs raudonas (BLPY IV 78; LTR 368/121/; 421 /117/; 768/139/; 888c/749, 753/) arba juodas (LMD I 301 /15/; LTR 421/104/). Šitoks aitvaras vaizduojamas sakmėse „Aitvaras ir malėjas". Sakmės, kuriose aitvaras įsivaizduojamas kaip gaidys, sudaro apie 10 procentų visų sakmių apie aitvarus. Pasitaiko sakmių, kur aitvaras yra juodvarnis (BLPY III 328; LTR 42/48/; 462/370a, b/; 866/152/; 2379/154/), varna (BLP II 134) ar apskritai „paukštis" (BLP II 130; LTR 10A/59/). Kad aitvaras atrodo kaip šarka, pelėda (LTR 1042/10/) ir kitokie paukščiai, yra užfiksuota tik po vieną kartą.

Iš gyvūnų aitvaras dažniausiai pasiverčiąs juodu katinu (LTR 217/106/; 232/75/; 398/227/; 462/515, 308/; 619 /11/). Kad aitvaras būtų įsivaizduojamas kaip šuo (LTR 814/1/), kirmėlė (LTR 859/10/), rupūžė (BLP I 128, LTR 937/22/), pelė (LTR 952/20/), yra užrašyta tik po vieną kitą kartą. Rupūžės pavidalą aitvaras turi Lietuvos šiaurėje. Sakmės, kuriose aitvaras yra katinas ar kitoks gyvūnas, sudaro apie 6 procentus visų sakmių apie aitvarus.

Dar rečiau — tik 4 procentuose visų sakmių apie aitvarus — aitvaras įsivaizduojamas kaip žmogus; iš jų beveik pusėje jis yra ponaitis (LTR 1044/53/), vokietukas (LTR 619/2/ arba tiesiog žmogaus pavidalo velnias (BLF 65; LTR 1069/89/). Sakmėse, kuriose aitvaras turi šitokią išvaizdą, dažnai jis ir vadinamas velniu.

Jaunikaičio pavidalu, mūsų turimais duomenimis, aitvaras yra vaizduojamas tik penkiose sakmėse (LTR 267 /12/; 888c/754, 755, 756/; 901/41/). Keturios iš jų yra V. Krėvės paskelbtų „padavimų" apie aitvarus plagiatas (LTR 888c/754, 755, 756/; 901/41/).

Pasitaiko viena kita sakmė, kurioje aitvaras vaizduojamas esąs senis su ilga žila barzda (LTR 909/41/), „senis didelis, kuprotas, apžėlęs, baisu žiūrėti" (LMD I 999 /8/), mažas „vyrutis" mėlyna sermėga ir raudona kepuraite (BLP II 135) ir pan. Tačiau apskritai šitoks aitvaro vaizdas nėra būdingas.

Aitvaro išvaizda kartais nusakoma neaiškiai — jis turįs neįprasto gyvūno pavidalą. Pavyzdžiui, aitvaras esąs „toks žvėriukas, nei katė, nei šuva, juodas, ausys taip stačios, o akys blizga kaip žarijos“ (LTR 893/20/), „ilgas kaip kirminas ar katinas“ (LTR 462 /345/), „kažin koks padaras, nei katė, nei paukštis“ (LTR 768/17/), „kažkas raudonas — lyg tai žmogus, lyg paukštis“ (LTR 768/341/) ir pan.

Sakmės, kuriose kalbama apie aitvaro išvaizdą jo įsigijimo (pirkimo, radimo) vietose, sudaro tik apie 8 procentus visų sakmių apie aitvarus. Dažniausiai aitvaras perkamas mažo juodo daiktelio (anglies — LTR 35/54/; 470/21/; 536/33/; 782/3/, „anglies ar smalos šmotelio“ — LTR 782/148/; 822/384/; 1042/12/; 2277/67/), o randamas pančio (LMD I 661/67/; I 978/12/; LTR 337/44/; 462/265/; 888c/245/) pavidalu. Aitvaras dar įsigyjamas kaiščio (LTR 1044/52/; 2277/68/), brankto (LTR 462/225/), „dišliaus galelio“ (LMD I 144/52/), arklinių šukų (LTR 481/50/), „pakumsčio“ (LTR 462/514/), šiaudų grįžtės (LTR 888c/744/), vyties (LMD I 999/10/) ir kitokių negyvų daiktų pavidalu. Tačiau yra užrašyta viena kita sakmė, kuriose aitvaras įsigyjamas ir kokio nors gyvo daikto (bimbalo — LTR 462/489/, vištuko — BLPY IV 325—327...) pavidalu.

Šitokiu pavidalu aitvaras dažniausiai įsivaizduojamas LPK 3462, 3463 ir 3464 numeriu pažymėtose sakmėse.

Prigimtis. Sakmėse ir tikėjimuose aitvaras įsigyjamas labai paprastu, „žemišku“ būdu. Jį galima: a) nusipirkti, b) išsiperinti, c) rasti pamestą, d) sugauti, e) prisivilioti. Kartais aitvaras pats siūlosi žmogui.

Dažniausiai liaudies sakmėse ir tikėjimuose sakoma, kad aitvaras išperinamas. Sakmės, kuriose vienaip ar kitaip užsimenama apie aitvaro perinimą, sudaro 15 procentų visų sakmių apie aitvarus. Aitvaras paprastai perinamas iš kiaušinio, kurį padeda trejų (LTR 4155/323/; 4224/36/; 4225/19, 100, 101, 129/; 4226/14/; 4232/265, 266,

379, 462, 537, 696/ ir kt.), septynerių (BLF 62, 63; BLP I 126; MT V 110; LMD I 323/11/; LTR 977/136/; 1045/116/; 2321/74/), devynerių (LTR 374d/2113/; 720/82/; 745/123/; 780/340/; 1310/327/; 1633/79/; 2227/16/), dvylikos (BLP II 130; TZ III 36; LMD I 474/104, 657/; III 20/95[43]/; LTR 407 /212[15]/; 1515/22/ ir kt.) metų gaidys, nors kartais teigiama, kad aitvaras išperinamas iš penkiolikos (LTR 782/133/), dvidešimties (VCh 316) arba net šimto (LTR 409/400/) metų gaidžio kiaušinio. Gaidžio padėtą kiaušinį, kol išsikals aitvaras, žmogus turįs nešioti pažastyje (BLP I 126; LMD I 93/9/; I 480/59/; LTR 792/145[a]/; 977/136/; 1045/116/; 4156/66/; 4157/128, 190/; 4224 /36, 253/; 4225 /100, 101, 129/; 4232/379, 481, 517, 537, 678, 696/ ir kt.), o Gervėčių apyl. užrašytose sakmėse dar priduriama, kad toks žmogus turįs vaikščioti į visus „kermošius" (LTR 4232/265, 266, 696/). Kartais sakoma, kad aitvarą išperi višta (LTR 745 /123/; 782/133/; 1555/134[78]/; 1693/159/), „kurinas" (LTR 2268/40/), katinas (LTR 1648/12/), gaidys (LMD I 474 /104, 657/; LTR 322/135/; 780/340/; 1476/63[44,47]), kad jį reikią įdėti į puodelį su pūkais ir turinti perėti sena moteris (VChII 316—317), kad aitvaras išsiperi sename puode su pūkais, krosnyje (BLF 63). Vienoje sakmėje pasakojama, kad „gaidžio kiaušinis reikia paimt įdėt puodan su pelenais ir pastatyt ant priežiedos. Kai devynias dienas pastovės, tai paimt atžagaria ranka ir mest pečiun ugnin; metant reikia sakyti: „Tu man — kol gyvensiu, o aš tau — kai numirsiu" (LTR 2277/66/). Vienoje kitoje sakmėje teigiama, kad aitvaras išperinamas iš vištos išdėliuko (LMD I 93/9/; I 480/59/) arba žąsies kiaušinio (LTR 374d/2113a/; 1069/89/). Vištos išdėliuką išperina žmogus pažastyje, o žąsies kiaušinius — moteris. Arba reikia „vežimo stebulės vieną galą užsikalti šermukšniniu kyliu, o per kitą galą įdėti kiaušinį žansys ir užtupdyti vištą. Perinti 4 nedėles, paskui kiaušinį įdėti į pečiaus koklę 4 savaitėms, o paskui tą kiaušinį reik einant gulti pasidėti į lovą. Ir jeigu kiaušinis nebus čystas, tai rytą atsikelsi su bernu velniu" (LTR 1069/89/).

Salako ir Liškiavos valsčiuose užrašytose sakmėse sakoma, kad aitvarą pagimdanti moteris (LTR 374c/1259/; 753/174/).

Apie aitvaro pirkimą kalbama maždaug 11-oje procentų visų sakmių apie aitvarus. Paprastai aitvaras perkamas Rygoje (BLP I 128; 129; LMD I 144/52/; I 301/12/; 661/67/; I 999/116/; LTR 35/54/; 462/457/; 536/33/ ir kt.), nors pasitaiko, kad jis esąs perkamas Karaliaučiuje (BLP II 130—131), Prūsuose (LTR 395/88/), Kurše (LTR 462/489/), Mintaujoje (LTR 293/617/), Klaipėdoje (LTR 470/21/), Šeduvoje (LTR 814/23/), Seirijuose (LTR 481/50/) ir kituose didesniuose miestuose bei vietovėse. Lietuvos šiaurėje užrašytose sakmėse ir tikėjimuose minima Ryga, Suvalkijoje — Prūsai, Karaliaučius ir pan. Žmogus aitvarą perkąs iš vokiečio (BLP I 128; 129; LMD I 999/116; LTR 301/12/; 462/452/), „ponaičio" (LMD I 144/52/; LTR 395/88/; 782/3/; 822/384/; 2277/67/), „kupčiaus" (LMD I 661/67/; LTR 462/489/; 1020/7/), „burtininko" (LMD I 183/89/; LTR 481/50/; 670/3/; 888c/743/), „keliaujančio vengro" (LTR 814/23/; 894/3, 4, 109, 110/), „tokiuose namuose" (BLP II 130; LTR 833/478/; 888c/771/) ir pan.

Maždaug 4 procentuose sakmių apie aitvarus sakoma, kad aitvarą žmogus randa pamestą pančio, kaiščio, šiaudų grįžtės ir kitokiu pavidalu. Žmogus jį randa eidamas arba važiuodamas keliu (LMD I 978/12/; I 999/10/; LTR 337/44/; 462/225, 514/; 888c/745/; 2277/68/ ir kt.), eidamas į ganyklą (LTR 462/265/; 782/152/), miške (BLPY III 325—327; LTR 489/13/). Poroje sakmių aitvaras randamas „vištuko", „gaiduko" pavidalu po kriaušе (LPY III 325—327) ir po obelim (LTR 489/13/).

Kartais aitvaras pats siūlosi į tarnybą. Žmogus iš ryto randa papiltą anglių krūvelę (VCh 317; LMD I 323/116/), žirnių (LTR 940 /29/ 1044/51/) ar kitokių niekniekių. Jei tas dovanas jis priima, aitvaras viską pradeda nešti, o jei nepriima, išmeta lauk, tai aitvaras nieko nebeatneša.

Aitvarą esą galima ir „pririšti". Pamačius jį lekiantį, reikią užmegzti mazgelį (LTR 888c/746/), nosinę (LTR

337/635/), rožančių (LTR 600/165[5]/; 814/17/; 1304/101/), „kvartuką, nosinę ar šiaip ką nugriebsi" (LTR 502/26/), suveržti užmegztą mazgą (LTR 349/45/), užmesti šluotos raištį ir pasmaugti (LTR 888c/772/), durti peiliu žemėn ir neatsigręžti (LTR 782/157/), durti nauju, negaląstu peiliu į žemę atgalia ranka (LTR 782/134/), durti peiliu skvernan (LTR 1534/222/) ir t. t. Šitaip aitvaras būsiąs sugautas, ir žmogus galės prašyti iš jo, ko tik nori. Iš gyvenamosios patalpos aitvaras nebegali pabėgti, jeigu jį apšvieti (LTR 267/2/; 782/151/; 2268/139/). O norint atimti lekiančio aitvaro grobį, reikia parodyti jam nuogą užpakalį (BLP I 127, 128; LMD I 210/6/; I 318/20[9]/; I 978/10/; I 999/11[2]/; LTR 210/208/), peržegnoti (LTR 865/127/; 1300/420/), sudėti pirštus kryžmai (LMD I 316/5/), sukryžiuoti škaplierius ant krūtinės (LTR 444/74/), atkišti kepurę ir sakyti: „Duok ir man dalelę" (LMD I 144/6/), smeigti į žemę peiliuką (LTR 264/152[88]/), šakes (LTR 1438/331/), atsisegti „žiponą" (LTR 1948/152/) ir pan. Tačiau jei aitvaras lekia tuščias, jis gali žmogų apkrėsti utėlėmis (BLP I 129; LMD I 210/6/; 318/20[9]/; 316/5/), mėšlu (LTR 264/152[88]/).

Teigiama, kad aitvarą esą galima prisivilioti maistu (LTR 217/108/; 776/19/; 462/345/; 1438/28/), padėjus raščiuką ant stogo, kuriame yra parašyta, kur ir ką atnešti (LMD I 318/23[9]/), ir pan. Kartais sakmėse teužsimenama, kad žmogus aitvarą turėjo „prisijaukinęs" (LTR 293/972/), prisivadinęs (LTR 462/451/), „prisipratinęs" (LTR 545 /93/).

Vienoje kitoje sakmėje bei tikėjime sakoma, kad aitvarus žmonėms davė velniai (LTR 267/12/; 2268/139/), kad aitvarus velniai siųsdavo „žmonių monyt" (LTR 10A/59/), kad aitvarai atsiradę „iš susisiekimo velnių su žmonėmis" (LTR 619/11/) ir pan.

Lietuvių liaudies tikėjimuose aitvaras laikomas *bloga būtybe* ir kartais tapatinamas net su velniu. Taip jį vertina ir sakmių sekėjai. Tačiau pačiose sakmėse jis vertinamas prieštaringai. Maždaug 17 procentų sakmių apie aitvarą jis laikomas bloga būtybe. Todėl jo įsigijimas

prilyginamas sandėriui su piktąja dvasia. Aitvarą perkant, reikia pasirašyti (krauju) (BLP II 130—131; LTR 42/50^{2}/; 822/384/; 888c/749/; 894/3, 109/), atsižadėti dievo ir kitų šventųjų (LTR 822/384/; 894/109/; 1020/7/; 2277/67/), o parvažiavus į namus ir sutikus žmoną, sakyti: „Kad tau velnias į širdį įlįstų" (BLP I 128; taip pat — LMD I 301 /12/; LTR 462/452/; panašiai — LMD I 661/67/; LTR 814 /23/; 822/384/; 888c/743/). Žmonės, turį aitvarus, yra laikomi blogais; jie esą pasižadėję aitvarui (velniui), dabar aitvaras jiems tarnauja, o po mirties jie turės tarnauti aitvarui (LMD I 126/30/; LTR 217/103/; 782/4/; 833/478/; 894/109/; 937/22/), jų sielos eisiančios į pragarą (BLP II 130; LMD I 999/11^{4}/; LTR 293/971/; 888c/749/). Žmogus, kuriam aitvaras turtus neša, esąs „visada neramus, susirūpinęs, greitai pasensta, net iš proto išeina" (LTR 397 /94/), „turįs būti piktas, keiktis" (LTR 888c/771/); sergant aitvaras jį kamuojąs (LTR 293/621/), jo mirtis esanti sunki (DSPŽ II 401—402) ir pan.

Todėl suprantama, kad kartais, kaip rodo lietuvių liaudies sakmės, žmonės nepriima besisiūlančio aitvaro (LTR 940/29/; 1044/51/); netyčia jį parsinešę į namus, vėl išmeta (BLPY III 325—327; LMD I 978/12/; I 999/10/; LTR 462/225, 265, 514/; 489/13/). Tačiau didesnėje lietuvių liaudies sakmių dalyje yra vaizduojamas žmonėms tarnaujantis aitvaras. Šeimininkai jį laiko savo namuose, gerbia ir maitina. Prieš aitvarus, kaip rodo lietuvių sakmės, ypač yra nusistatę samdiniai, kadangi jiems reikia malti aitvaro pilamus grūdus ir valgyti jo suneštą maistą, ir kaimynai, kadangi aitvaras šluoja jų aruodus. Šitaip gilioje senovėje sukurtos sakmės buvo pritaikytos XIX a. — XX a. pradžios būdingiems Lietuvos kaimo socialiniams prieštaravimams reikšti.

Kad aitvaras tarnautų, neužtenka jam tik pasižadėti, bet reikia jį dar maitinti. Apie *aitvaro maitinimą* užsimenama daugelyje sakmių. Mėgstamiausias aitvaro maistas — kiaušinienė, košė ir „kleckai". Aukštaitijoje užrašytose sakmėse ir tikėjimuose paprastai sakoma, kad

aitvaras maitinamas kiaušiniene, o Žemaitijoje — koše ir „kleckais". Kad Žemaitijoje ir Aukštaitijoje atitinkamai aitvarų maistas būtų sukeistas, užfiksuota vos vieną kitą kartą (LTR 42/117/; 449b/11/; 462/345/; 776/19/; 874/316/). Be to, atskirais atvejais sakoma, kad aitvaras yra maitinamas balta duona (LTR 776/178/), žildiniais (VCh II 318—319), žirniais (LTR 985/87/), varške (LTR 1300 /458/), blynais su pampuškomis (LTR 217/113a/), kad jis valgo viską, ką žmogus (VCh II 316—317), ir pan. Kartais, priešingai, nurodoma, kad aitvaras yra maitinamas neįprastu maistu, pavyzdžiui, gaidžio skiauterėmis (LTR 782/133/; 2277/67/), silkių galvomis (LTR 1042/11/), užperėtais kiaušiniais (LTR 888c/737/).

Kad aitvarą reikia maitinti, išryškėja ir iš lietuvių liaudies patarlių bei priežodžių. Sakoma:

Aitvaras neneštų, kad pautienės nemėgtų. (KPP I 29)

Arba:

Ir aitvaras veltui pinigų nenešа. (GJP 294)

Lietuvių liaudies sakmių ir tikėjimų aitvarai prisilaiką įvairiose žmogaus gyvenamosiose patalpose, dažniausiai ten, kur yra sukrautos visos žmogaus gėrybės, būtent: klėtyse (ir ant klėčių) (BLP I 127—128; II 133; LTR 325/38/; 589/4/; 782/5/; 859/10/; 874/316/; 909/40/), svirnuose (ir ant svirnų) (LTR 462/224, 345, 515/; 545 /93/; 481/47/ ir kt.), kamarose (LMD I 144/50; I 323/11b/; I 999/8/; LTR 462/134/; 865/126/ ir kt.), ant pirkių (VCh II 316—317; 318—319; LMD I 978/13/; LTR 210/208/; 232 /74/; 293/972/ ir kt.), taip pat tvartuose (LTR 462/225, 514/; 337/44; 782/152/ 811/602/ ir kt.), jaujose (LMD I 627/33/; LTR 374d/2114/; 768/277/; 796/21/; 893/21/; 1044 /53/ ir kt.). Tie aitvarai, kurie neša pieno produktus, dažniausiai laikosi kamarose, klėtyse, o kurie rūpinasi arkliais, neša jiems avižas — tvartuose.

Aitvaro atsikratoma irgi paprastu, „žemišku" būdu.

Dažniausiai aitvaras atstoja pajuoktas. Aitvaras išbėga, kai žmogus, užuot pasakęs žmonai „Kad velnias į širdį įlįstų“, pasako, kad aitvaras įlįstų į pasturgalį (BLP I 128; LMD I 301/12/; LTR 462/452/; 536/33/; 814/23/ ir kt.), kai jam skrendančiam kas nors parodo užpakalį (BLP I 127; LTR 210/208/), kai bernas išvalgo jo maistą, o indą pridergia arba prikrauna mėšlo (BLP I 127; BLPY III 328; LMD I 130/1/; I 318/23[10]/; I 627/33/; LTR 359/87/; 350/225/; 462/575/; 619/2/ ir kt.). Išskrisdamas supykęs aitvaras dažnai sudegina arba apgriauna namus, kuriuose yra gyvenęs.

Aitvarą, esą, galima užmušti arba sudeginti. Kaip rodo sakmės, jį užmuša grūdų malėjas (nors kai kuriose sakmėse nurodoma, kad mušamas aitvaras uždega namus ir pabėga — MT V 111; LMD I 301/15/; LTR 42/49/; 888c /753/), o sudegina gudrus bernas, pastebėjęs, kad jie sulindo į tekinio stebulę (BLPY III 328; LTR 42/48/; 217 /113a/; 262/223/; 421/104/; 462/370c/; 619/2/; 1001/56/; 1044/53/).

Norint atsikratyti netyčia įsigyto (rasto) aitvaro, reikia jį vėl išmesti. Kartais pažymima, kad reikia jį nunešti į tą pačią vietą, kur buvo rastas (BLPY III 325—327), nunešus mesti atžagaria ranka (LMD I 999/12/), grįžti neatsisukant (LMD I 978/12/) ir pan.

Aitvaras pabėga, kai smalsus šeimininkas į jį pažiūri (LTR 470/21/; 462/489/) arba kas nors pasigiria jį turįs (LTR 782/3/).

Kai kuriuose tikėjimuose ir sakmėse teigiama, kad aitvaro atsikratoma tokiu pat būdu, kaip ir nuo piktosios dvasios: paminėjus dievo vardą (LTR 481/50/; 782/148/), pašlakstčius šventu vandeniu (LTR 462/452/), davus jam nepadirbamą darbą — prisukti pančių iš smėlio, uždengti stogą aguonos grūdais, kalant į kiekvieną grūdą po tris vinis (LTR 865/128/). Kartais (tiesa, labai retai) pažymima, kad aitvaras bažnyčios nebijo (LTR 776/19/).

Keletą kartų yra užfiksuota, kad aitvaras, mirus jo savininkui, siūlosi kitam žmogui (LMD I 323/11b/; LTR 481

/47/). O kai aitvaras tapatinamas su velniu, tai, žmogui mirus, jis pagrobia jo sielą ir nubėga į pragarą (BLP II 130—131; LTR 2277/66/).

Funkcijos. Kaip rodo lietuvių liaudies sakmės ir tikėjimai, svarbiausias aitvaro užsiėmimas yra nešti savo šeimininkui turtą. Kartais konstatuojama, kad aitvaras apskritai neša turtą (BLF 63—64; LMD I 627/33/; LTR 462/340/; 753/174/; 2277/69/), „visokį labą" (BLP I 126), ko tik panorėsi (LTR 792/145a/; 888c/746/), „viską" (LTR 293/972/; 589/4/; 874/316/; 888c/77/). Tačiau dažniausiai konkrečiai nurodoma, kokį turtą jis neša: grūdus, pinigus, pieno produktus (varškę, sviestą, pieną, grietinę, sūrius), kitus maisto produktus (taukus, lašinius, mėsą, miltus, alų), apdarą (audeklus, drabužius), pašarą, mėšlą ir kt. Tipiškas aitvaro nešamas turtas yra: 1) grūdai, 2) pinigai, 3) pieno produktai.

Lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose dažniausiai nurodoma, kad a i t v a r a s n e š a g r ū d u s. Sakmės, kuriose minimas tik šis aitvaro darbas, sudaro apie 30 procentų visų sakmių apie aitvarus. Tai atsispindi keliuose sakmių siužetuose: „Netyčiomis įsigytas aitvaras", „Aitvaras ir malėjas", „Pastebėtas (arba net sugautas) vagiantis aitvaras" ir kt.

Netyčiomis įsigytas (pančio, kaiščio ir kitu pavidalu) ir į tvartą įmestas aitvaras pila arkliams į ėdžias avižas. Arkliai bematant pariebėja. Kai žmogus išmeta rastą daiktą iš tvarto, aitvaras nustoja pylęs avižas, ir arkliai vėl suliesėja (LMD I 978/12/; I 999/10/; LTR 337/44/; 462/225, 265, 514/; 782/152/; 888c/745/). Ant kelio rastas ir priemenėj padėtas aitvaras (kaištis) neša kviečius (LTR 2277/68/). Po medžiu gaidžio pavidalu rastas ir į namus pargabentas aitvaras neša visokius grūdus ir net bulves (BLPY III 325—327; LTR 489/13/). Aitvarą žmogus išmeta, nieko nežinodamas (LTR 337/44/; 462/225/; 782/152/; 1044/52/; 2277/68/) arba kunigo pamokytas (LMD I 978 /12/; I 999/10/).

Sakmėse „Aitvaras ir malėjas“ vaizduojamas rugius, kviečius ar kitokius grūdus nešantis aitvaras. Šitas siužetas yra vienas iš populiariausių. Kai kuriuose jo variantuose sakoma, kad aitvaras vis daugina kuliamus javus (LTR 888c/747/; 894/1, 2/).

Keletoje sakmių vaizduojama, kaip žmogus pamato, o kartais ir nutveria jo grūdus (javus ar šieną) vagiantį aitvarą. Pastebėjęs, kad dingsta grūdai (LTR 782/149/; 952/20/; 1044/49/; 2268/40/), šienas (LTR 267/12/), kad kažkas kulia avižas (LTR 782/151/), žmogus pasivožia grabnyčinę žvakę po puodu (LTR 782/151/; 2268/39, 40/), uždega žvakes prie visų daržinės kampų (LTR 267/2/) arba šiaip be nieko (LTR 782/149/; 1044/49/) sergsti. Apšviestas žvakės šviesa, aitvaras nebegali pabėgti. Kai prižada daugiau nebegrįžti (LTR 782/151/; 2268/40/), vėl viską pernešti (LTR 2268/139/), žmogus jį paleidžia. Kai žmogus aitvarą sergsti be šviesos, tai pamatęs išsigąsta ir negali nė žodžio pasakyti (LTR 782/149/); arba, sekdamas aitvarą, gauna botagu per blauzdas (LTR 1044/49/).

Kitose sakmėse pasakojama, kaip atskridęs aitvaras lesa po vieną žmogaus vėtomus žirnius ir sako: „tai vieną purą sulesiau“, „Tai du“. Žmogus kirtęs šluota — aitvaras nuskridęs, o toje vietoje likusi didžiausia žirnių krūva (BLP I 128; II 134). Taip pat pasakojama, kad žmogus, supratęs aitvarą vagiant grūdus, apibarsto juos eglės skujomis (LTR 217/107/) arba nukulia eglės spyglius ir palieka jaujoje (LMD I 978/11/; LTR 768/17/). Skujos ir spygliai atsiranda kaimyno svirne.

Tačiau sakmių, vaizduojančių, kaip žmogus sužino, pamato arba nutveria grūdus vagiantį aitvarą, mažai tėra užfiksuota.

Sakmės, kuriose vienaip ar kitaip užsimenama, kad aitvaras neša pinigus, sudaro apie 16 procentų visų sakmių apie aitvarus. Tačiau nusistovėjusių, populiarių sakmių siužetų, kuriuose atsispindėtų ši aitvaro savybė, nėra. Tik netiesiogiai ji matyti iš siužeto „Nesuprastas aitvaro klausimas“ (LPK 3471). Aitvaras paklausia

savo šeimininką, ko jis norėtų: „čižulių“ ar „vižulių“. Šeimininkas atsako „vižulių“, ir aitvaras tiek prineša vyžų, kad jis nebežino, kur jas dėti. Jei žmogus būtų paprašęs „čižulių“, aitvaras jam būtų prinešęs pinigų (LMD I 661 /66/; LTR 670/3/; 894/4/). O Kvėdarnos ir Švėkšnos apylinkėse užrašytoje sakmėje sakoma, kad žmogus iš ryto radęs anglių ir jas išpylęs lauk. Pildamas pastebėjęs, kad tai ne anglys, o pinigai. Tačiau pinigai greitai prapuolę, kadangi žmogus nenorėjęs imti aitvaro atnešto paprasto daikto — anglių (VCh II 317).

Pinigus dažniausiai neša lekiantis aitvaras (LPK 3468, 3476).

Sakmėse ir tikėjimuose kartais pažymima, kad grūdus aitvaras imąs iš kaimynų, o pinigus — nežinia iš kur. Kad pinigus aitvaras ima iš kitų žmonių, nurodoma tik labai retais atvejais.

Pinigus nešantis aitvaras dažniau, negu grūdus ir pieno produktus nešantis, yra tapatinamas su velniu.

Aitvaro, kaip pinigus nešančios būtybės, vaizdinys pasitaiko ir lietuvių liaudies patarlėse bei priežodžiuose. Yra sakoma: „Neša pinigus kaip aitvaras“ (GJP 287). „Ir aitvaras veltui pinigų neneša“ (GJP 294).

Sakmės apie a i t v a r ą, n e š a n t į p i e n o p r o d u k t u s, sudaro tik 8 procentus visų sakmių apie aitvarus. Šita aitvaro savybė ryškiausiai atsispindi siužete „Pieno aitvaras“ (LPK 3472). Kamaroje (klėtyje, svirne) aitvaras privemia indus pieno produktų (dažniausiai varškės, sviesto, išimtiniais atvejais — grietinės, sūrių, rūgštaus pieno...).

Retkarčiais pažymima, kad a i t v a r a s n e š a i r k i t o k į m a i s t ą: mėsą (LTR 346/376/), lašinius (LTR 776/19/), taukus (LTR 782/5/), miltus (LTR 277/62/; 3577 /48/), alų (LTR 2750/636/). Kad aitvaras neša miltus, tikėta Žemaitijoje. Ši aitvaro savybė atsispindi sakmėje „Tirštėk, tirštėk, košele“ (LTR 3577/48/). Vilkaviškio apylinkėse užrašytoje sakmėje sakoma, kad vos šeimininkė už-

kaičianti puodą — aitvaras į jį bemalant visko privemiąs (LTR 325/40/).

Kad aitvarai neša audeklus (LTR 397/94, 95/), drabužius (LTR 783/556/), irgi sakoma tik atskirais atvejais.

Norint apsaugoti gėrybes nuo aitvaro, reikią jas peržegnoti (LTR 753/172/; 894/13/; 1045/117/; 1300/437/; 1415 /323/); iškūlus javus — kryžium paguldyti spragilus (BLF 65), ant grūdų perbrėžti kryžių (LMD I 910/1[9]/; LTR 129 /58/; 619/1/; 1514/100/; 1755/84/); prikalti prie slenksčio pasagą kapliukais į lauką (LTR 782/49/); kraunant javus šalinėje, nedėti varpų į grendymą, nes iš tokių javų aitvaras grūdus nešąs (LTR 395/88/); trijų karalių kreida per jų šventę nubrėžti tris kryžiukus (LTR 1406/805/); sekmadienį per sumą nueiti į mišką, atžagariai parvilkti į namus šermukšnį, padirbti iš jo kryželį ir padėti aruode ant grūdų (LTR 68/349/) ir t. t.

Iš vienų lietuvių liaudies sakmių ir tikėjimų susidaro įspūdis, kad įvairias gėrybes (grūdus, pinigus, pieno produktus) neša tas pats aitvaras. Pasakojama, kad išperintas aitvaras „nešė žmogui viso, ko cik jis nori: ir pinigų, ir grūdų“ (LMD I 93/9/); „jis atnešdavo viso: grūdų, pieno arba pinigų“ (LTR 2277/66/); „liekdavo oru i nešdavo ink savo namus pinigus, javus, peną...“ (LMD I 323 /11/) ir t. t. Retkarčiais pažymima, kad ko iš aitvaro nori, tai to reikia padėti po jo maistu: jei pinigų — pinigą, grūdų — grūdą (LTR 894/110/).

Iš kitų sakmių ir tikėjimų, priešingai, susidaro įspūdis, kad yra kelios aitvarų rūšys, būtent: 1) grūdų, 2) pinigų ir 3) pieno ar kitokių daiktų. Kartais net pabrėžiama, kad „aitvarai buvo nevienodi: vieni nešdavo pieną, kiti įvairius grūdus ir dar <...> kiti visokius daiktelius“ (LTR 398/227/); „Aitvarai būdavo nevienodi: vienas grūdinis (grūdus nešdavo), kitas piniginis (pinigus nešdavo)“ (LTR 395/88/); „Vieni aitvarai nešdavo arkliams avižas, kiti pinigus, kiti audeklus“ (LTR 397/94/). Perkant aitvarą, kartais paklausiama, kokio aitvaro žmogus norįs — „šukinio“ ar „vėdarinio“ (LTR 2277/67/); norint, kad ait-

varas pinigus neštų, jį perkant, reikia pasirašyti ant pinigo, jei javus — ant šiaudinės pynės, o jei drabužius — ant skuduro (LTR 894/3/). Jei, siūlydamasis žmogui, aitvaras atneša anglių, tai jis neš pinigus, jei mėšlo — javus, jei žarnų — pieną (LMD I 323/11[b]/).

Aitvaro paskirtis — nešti savo šeimininkui gėrybes— atsispindi ir patarlėse bei priežodžiuose. Sakoma: „Neša kaip aitvaras", „Neša kaip kaukas" (LKŽK).

Be mūsų jau aptartos svarbiausios funkcijos, aitvaras dar atlieka šias šalutines: 1) neša įvairius niekniekius arba net žmogui kenksmingus daiktus; 2) dirba už žmogų; 3) skalsina gėrybes; 4) baladojasi ant pirkios aukšto; 5) peršasi merginoms. Būdingiausia iš jų yra pirmoji funkcija.

Kaip jau esame minėję, siūlydamasis žmogui, aitvaras pirmiausia atneša anglių, nuodėgulį, arklio mėšlo ir žarnų ar kitokių niekniekių. Kai žmogus, nesupratęs aitvaro klausimo, pasako atnešti „vižulių" (LPK 3471), aitvaras ir neša vyžas (LMD I 661/61/; LTR 670/3/; 894/4/). O jei žmogus, aitvaro paklaustas: „Ko nori?" — iš piktumo atsako: „Šūdo" (LMD I 502/27/), arba, jį įgijęs, pamano, kad „šūdas iš jo bus" (LTR 782/4/) — aitvaras ir ima nešti mėšlą. Be to, kartais pažymima, kad „ne visuomet aitvaras neša tik gerus daiktus, jis kartais neša ir įvairius „parkus" (LTR 865/127/). Jei tuomet jam parodysi nuogą užpakalį ir nespėsi pasislėpti po pastoge, tai aitvaras apibers utėlėmis (LMD I 316/1[5]/; I 999/11[2]/).

Retai teužsimenama, kad aitvaras savo šeimininkui kulia javus (LTR 42/50/), siūlosi seneliui apdirbti lauko darbus (LTR 732/254/), skalsina šeimininkams gėrybes (LTR 293/971/) (o ne neša pavogtas).

Tik keliose sakmėse aitvarui tepriskiriamos triukšmadario (bilduko) funkcijos. Naktimis aitvaras daužąs stalus, apverčiąs lovas su žmonėmis, nutrenkiąs nuo pečiaus elgetą ir jį užmušąs, o įsimetęs į ąžuolą, iškreivinąs, susukinėjąs jo šakas (LTR 918/33/); arba naktimis apversdinėjąs virtuvėje puodus, beriąs per lubas žirnius (BV 324—

325) ir pan. Miroslavo apylinkėje užrašytoje sakmėje sakoma, kad aitvaras „baldės“, mirus šeimininkams, kol susirado kitus (LKŽK). Yra net priežodis: „Daužosi po virtuvę lyg koks kaukas“ (LTR 481/47/).

Trijose sakmėse (visas jas užrašė Pasvalio vidurinės mokyklos mokiniai 1936 m.) vaizduojama, kaip aitvaras įsimyli ūkininko dukterį ir ją veda (LTR 888c/754, 755, 796/). Iš šių sakmių siužetų ir stiliaus matyti, jog jos yra V. Krėvės paskelbtų „padavimų“ apie aitvarus (Krėvė, 1933, p. 136—156) plagiatas. Daugiau sakmių ar tikėjimų, kuriuose būtų užsimenama apie aitvaro bendravimą su moterimis, nėra užfiksuota. Todėl šią funkciją reikia laikyti aitvarui nebūdinga.

Vogtas gėrybes žmogui nešiojančios mitinės būtybės vaizdinys yra žinomas ne tik lietuviams bei jų giminaičiams latviams, bet ir germanams (ypač vokiečiams), finougrams (estams, suomiams...), slavams (ypač baltarusiams, lužičėnams, šiaurės lenkams...) (Zelenin, 1927, p. 390—391; Moszyński, 1934, p. 675; Balys, 1934, p. 104; Adamovičs, 1940, p. 348 ir kt.). Šią mitinę būtybę įvairios tautos vadina daugeliu vardų: latviai — dažniausiai *pūkiu,* vokiečiai — *Drack, Puck, Kobold...,* estai — *kratt, puuk, tulihänd...,* suomiai — *kratt, para...,* baltarusiai — *змей,* lenkai — *latawiec, zmok, skrzat...* ir t. t.

Vaizdinio kilmė. Sakmių pateikėjai aitvarą laiko bloga, beveik demoniška būtybe. Šitaip aitvaras traktuojamas dėl socialinių ir religinių priežasčių. Aitvaras vagia iš aplinkinių ūkininkų visokias gėrybes ir neša savo šeimininkui. Todėl šis praturtėja, o kiti nuskursta. Taigi aitvaras yra tarsi suasmenintas nedoras vieno žmogaus prasigyvenimas kito sąskaita. Šitaip fantastiškai liaudis išsiaiškina nesuprantamus socialinius reiškinius — greitą vienų žmonių praturtėjimą, o kitų nuskurdimą, ypač pasireiškusį kapitalistinių santykių formavimosi metu. Be to, aitvaras, XIX a. — XX a. pradžios žmonių supratimu, dažnai prilygstąs piktajai dvasiai — velniui; žmogus, susidėjęs su

juo, pažada savo sielą. Tačiau šitoks aitvaro supratimas atspindi vieną iš vėlyviausių šio vaizdinio raidos etapų.

Sakmėse aitvaras traktuojamas kiek skirtingai: namų šeimininkas arba šeimininkė jį laiko gera būtybe, o samdiniai, marčios arba kaimynai — bloga. Įsigilinus į tokį priešingą aitvaro traktavimą, nesunku pastebėti senuosiuose tikėjimuose vyravusį priešpastatymą „savas — svetimas". Namų šeimininkams aitvaras yra geras, o iš svetimų šeimų atėjusioms marčioms, samdiniams bei kaimynams — blogas. Panašų priešpastatymą, kaip vėliau pamatysime, galima įžiūrėti ir kituose mitiniuose vaizdiniuose.

Vadinasi, pačiose sakmėse aitvaro blogumas reliatyvus. Tikrieji šeimos nariai jį gerbia, maitina, nes nuo jo priklauso šeimos laimė. Šituo aitvaras panašus į kitą labai populiarią indoeuropiečių ir jų kaimynų (pvz., finougrų) mitinę būtybę naminį — dvasią, kuri gyvena kiemo ribose, viešpatauja visoje sodyboje, globoja žmones, gyvulius ir kurios palankumas įgyjamas reguliariomis aukomis (Johansons, 1964, p. 9). Šią būtybę latviai dažniausiai vadina *mājas kungs, mājas māte,* rusai — *домовой, хозяин,* baltarusiai — *дамавик, хоспoдарь,* vokiečiai — *Kobold,* švedai — *tomte,* norvegai — *gobonde, Nisse,* anglai — *hobgoblin, Robin Goodfellow,* suomiai — *haltija* ir t. t. Palyginę lietuvių aitvarą su minėtąja mitine būtybe, pamatysime, kad jų ryšys kur kas didesnis, negu atrodo iš pirmo žvilgsnio.

Bendru visų indoeuropiečių tautų naminio bruožu reikia laikyti jo išvaizdos paslaptingumą (dažniausiai jis esąs nematomas) ir sugebėjimą pasirodyti įvairiais pavidalais. Ypač retai tekalbama apie latvių naminio išvaizdą. Tik retkarčiais jis įsivaizduojamas žmogaus (Johansons, 1964, p. 39—41), „baisaus žvėries" (Šmits, 1936, p. 254), paukščio ar vėjo sūkurio (Mannhardt, 1904, p. 53) pavidalu. Slavų *домовой* įsivaizduojamas kaip žmogus (dažniausiai išsitaršiusiais plaukais, barzdotas senelis, miręs, kartais net gyvas namų šeimininkas arba mažas žmogiu-

kas), o kada-ne-kada ir kaip gyvūnas (katė, šuo, karvė, žaltys, varlė...) (Zelenin, 1927, p. 386; Moszyński, 1934, p. 668; Токарев, 1957, p. 96; Померанцева, 1975, p. 98—99). Vokiečių *Kobold* irgi pasirodo žmogaus, gyvūno (katės, žebenkšties, gyvatės, žalčio, rupūžės, gaidžio, apskritai paukščio) ar negyvo daikto (plunksnos, puodo šukės...) pavidalu (Weiser-Aall, 1932/1933, sk. 36—37). Balkanų tautos (Moszyński, 1934, p. 670—671) finougrai (Paulson, 1962, p. 251, 255), kai kur šiaurės germanai (Hoffmann-Krayer, 1935/1936, sk. 1140—1147) naminį dažnokai įsivaizduoja žalčio (gyvatės) pavidalu. Senųjų graikų *Agathos daimon* irgi buvo įsivaizduojami kaip žalčiai (Johansons, 1964, p. 48).

Panašiai ir lietuvių aitvaras šiaip jau pasirodo įvairiausiais pavidalais, o žmogaus gyvenamosiose patalpose — ir kaip naminis.

Atskirai reikėtų paminėti lietuvių pomėgį vaizduoti aitvarą gaidžio pavidalu. Vokiečių *Kobold* irgi kartais įsivaizduojamas kaip gaidys. Gaidys dažniausiai naminiui ir būdavo aukojamas (Johansons, 1964, p. 148; Haase, 1939, p. 15, 128).

Su naminiu siejasi ir skrendančio aitvaro išvaizda. Ypač jį su naminiu suartina pagaikščio (pagalio anglims maišyti, „kačergos“ koto) forma. Su židiniu susiję namų apyvokos reikmenys (puodų kablys, židinio grandinė) vaidina svarbų vaidmenį ne tik įvairių tautų tikėjimuose, bet ir teisėje (Johansons, 1964, p. 420). Prancūzų tikėjimuose puodų kablys laikomas *le maître de la maison,* o tai atitinka naminį. Yra užfiksuota latvių tikėjimų (Šmits, 1940, II, p. 867; Šmits, 1941, IV, p. 2082) ir sakmių (Šmits, 1936, p. 257), pasakojančių, kad aukojamas maistas (naminiui) užtepamas ant kablio. Kablys identifikuojamas su pačia dvasia. Daiktas iškyla kaip stabas, fetišas. Tokio stabo reikšmę turi ir norvegų *gjelgje* — sija virš židinio (Johansons, 1964, p. 141). Poroje latvių sakmių randame paminėta, kad ir pūkiui maistas liejamas ant kablio. Kablio ir pūkio ryšį latvių naminio tyrinėtojas A. Johansonas šitaip

aiškina: kadangi skrendantis pūkis įsivaizduojamas ugnies pavidalo, tai lengva jį susieti su virš židinio kabančiu kabliu (Johansons, 1964, p. 124).

Kitas bruožas, suartinęs aitvarą su naminiu, yra jo gyvenamoji vieta.

Įvairių tautų įsivaizdavimu, naminis dažniausiai gyvena pirkiose. Mėgstamiausia jo vieta — židinys. Tačiau tiek slavų *домовой* (Zelenin, 1927, p. 385; Moszyński, 1934, p. 668; Токарев, 1957, p. 95), tiek vokiečių *Kobold* (Weiser-Aall, 1932/1933, sk. 39) mėgsta būti ir ant pirkios aukšto. Ant pirkių aukšto laikydavosi romėnų *lares grundules,* graikų *Epitégios* ir kitų antikinių tautų naminės dvasios (Johansons, 1964, p. 153).

Būdavo tikima, kad naminis laikosi ne tik pirkiose, bet ir kituose sodybos pastatuose: jaujose, tvartuose, klėtyse. Dėl to jį vadindavo jaujiniu, tvartiniu ir kitaip. Daugelis indoeuropiečių tautų ir jų kaimynų tikėjo esant atskiras (iš naminio išsikristalizavusias) minėtų vietų mitines būtybes, kurios rūpinasi arba javų kūlimu ir džiovinimu, arba gyvulių priežiūra, arba sergsti sukrautas gėrybes. Tokios buvo slavų *дворовой, гуменный, хлевник, овинный, рижный хозяин* (Zelenin, 1927, p. 385; Токарев, 1957, p. 98), įvairios finougrų *haltija* (Paulson, 1962, p. 247), suomių *riihenhaltija, tanhuan haltija, saunanhaltija...* (žr. Simonsuuri, 1961, p. 103—106), estų *reje-haldijas, rehevaim* (Loorits, 1949—1957, II, p. 133) ir kt. Latviai irgi tikėdavo, kad naminis laikosi ir pirkiose, ir jaujose, ir tvartuose, ir klėtyse (Johansons, 1964, p. 156—216).

Lietuvių sakmių aitvaras taip pat laikosi naminio mėgstamose vietose: kamarose, ant pirkių, klėtyse (svirnuose) ir ant klėčių, tvartuose, jaujose ir kituose sodybos pastatuose. Pasitaiko užuominų, atspindinčių aitvaro ryšį su pirkios arba jaujos židiniu (ugniaviete); sakmėse ir tikėjimuose kartais pažymima, kad aitvaras išlekia pro kaminą, pro jį neša gėrybes, šeimininkas jam maistą padeda jaujoje ant krosnies (LTR 768/277/; 893/20/) ir pan.

Aitvarą su naminiu suartina ir jo maitinimas.

Latviai naminiui aukodavo įvairiausiomis progomis: prieš kiekvieną valgymą, pradėdami ir baigdami darbą, per kalendorines (kalėdas, velykas, jonines) ir šeimos (vestuves, krikštynas, laidotuves) šventes (Johansons, 1964, p. 10—11). Lygiai taip reguliariai namų dvasioms aukodavo suomiai (Paulson, 1963, p. 152). Aukomis naminio palankumą norėdavo pelnyti slavai (Moszyński, 1934, p. 669; Токарев, 1957, p. 96; Померанцева, 1975, p. 98/), germanai (Weiser-Aall, 1932/1933, sk. 41—42) ir kt. Aukos naminiui buvo dedamos pirkiose (dažniausiai apie ugniavietę) ir ant pirkios, jaujose, tvartuose, klėtyse. Pirmiausia būdavo aukojami maisto produktai, ypač košė įvairiose tautose (Šmits, 1940, III, p. 1189, 1544; Weiser-Aall, 1932/1933, sk. 41) ir kiaušinienė (slavuose) (Афанасьев, 1868, p. 105).

Tiek lietuvių aitvaro maitinimo vieta, tiek pats maistas sutampa su aukojimu naminiui. O svarbiausiu aukojimo naminiui skiriamuoju bruožu A. Johansonas laiko pirmųjų valgio kąsnių ir gėrimo lašų davimą (Johansons, 1964, p. 11). M. Pretorijus pažymi, kad ir aitvarui turėjo būti duodamas toks keptas arba virtas maistas, kurio dar niekas neragavęs (Prätorius, 1871, p. 30).

Be jau aptartų išorinių aitvaro ir naminio tapatumų, juos sieja ir vidiniai bendrumai, visų pirma kerštingumas. Supykintas aitvaras uždega namus, apgriauna juos išskrisdamas. Dažniausiai aitvaras supyksta, kai vietoj maisto jam pridedama mėšlo. Toks pat greitai įsižeidžiantis ir kerštingas yra naminis (Johansons, 1964, p. 11). Latvių sakmėse ir tikėjimuose naminis irgi dažniausiai įsižeidžia, kai prideramai nepagerbiamas (nustojama jam aukoti) (Šmits, 1936, p. 253, 255, 257 ir toliau). Lyvių nepamaitintas naminis (Johansons, 1964, p. 126) ir vokiečių supykintas *Kobold* (Weiser-Aall, 1932/1933, sk. 40) uždega namus, nors šiaip saugo namus nuo gaisro. Greitai įsižeidžiantis yra ir anglų *hobgoblin* (Briggs, 1959, p. 15).

Aitvarą su naminiu sieja ir vienodos jų abiejų žmogaus pagalbininko funkcijos. Arklius prižiūri ir šeria rusų

домовой (Токарев, 1957, p. 95), suomių *tanhuan haltija* (Simonsuuri, 1961, p. 104), norvegų *Nisse* (Christiansen, 1958, p. 109; Johansons, 1964, p. 192), vokiečių *Kobold* (Weiser-Aall, 1932/1933, sk. 39—40), suomių *riihenhaltija* šildo jaują, prižiūri javų džiovinimą, kulia (Simonsuuri, 1961, p. 104), anglų *hobgoblin* (Briggs, 1959, p. 15) dirba įvairius namų ruošos ir ūkio darbus ir t. t. A. Johansono nuomone, ši naminio funkcija išvestinė, atsiradusi besikeičiant šiam vaizdiniui (Johansons, 1964, p. 10).

Naminiui būdinga bilduko funkcija. Triukšmauja įsirdęs rusų *домовой* (Zelenin, 1927, p. 386; Токарев, 1957, p. 95), vokiečių *Kobold* (Weiser-Aall, 1932/1933, sk. 40), suomių *haltija* (Simonsuuri, 1961, p. 103) ir kt. Toks elgesys retkarčiais priskiriamas ir lietuvių aitvarui.

Pagaliau aitvarą su naminiu sieja ir svarbiausia funkcija — turto vogimas savo šeimininkui. Retkarčiais vagiliauja ir rusų *домовой* (Moszyński, 1934, p. 669); ypač didelis vagišius švedų *tomte* (Johansons, 1964, p. 124), norvegų *Nisse* (Christiansen, 1958, p. 189). A. Johansonas mano, kad „idealaus tipo“ naminiui šis bruožas nėra būdingas, nors vėlesniuose tautosakos užrašymuose dažnai pasitaiko (Johansons, 1964, p. 124).

Taigi aitvaras kai kuriais savo išvaizdos bruožais, gyvenamąja vieta namuose, maitinimu, žmogaus padėjėjo, bilduko, iš dalies ir turto vogimo funkcijomis yra artimas naminiui.

Su naminiu siejasi ne tik lietuvių aitvaras, bet ir kitų tautų vogtas gėrybes nešiojančios mitinės būtybės: latvių *pūkis,* vokiečių *Drack,* lenkų *latawiec* ir kt. Tą ryšį jau yra pastebėjęs K. Mošinskis (Moszyński, 1934, p. 674), L. Makensenas (Mackensen, 1929/1930, sk. 392 ir toliau), L. Adamovičius (Adamovičs, 1940, p. 299—304, 351) ir kiti mokslininkai. Tačiau įvairiose tautose tų būtybių giminiškumo laipsnis nevienodas. Atrodo, tose tautose, kur naminio vaizdinys buvo labiau išplitęs ir išlaikęs daugiau senųjų ypatybių, turtus vagianti būtybė mažiau turi jo bruožų ir

iš viso yra mažiau žinoma (pvz., slavuose). O tose tautose, kur naminio vaizdinys ne toks populiarus, turtus vagianti būtybė turi daugiau jo bruožų (pvz., vokiečiuose). Užtat lietuviuose, kur visai nėra „idealaus“ naminio vaizdinio, aitvaras turi ypač daug jo bruožų ir yra viena iš populiariausių mitinių būtybių.

Naminio vaizdinyje slypi ir aitvaro traktavimo kaip blogos būtybės galimybė: jis geras tik savam šeimininkui, o kitiems — indeferentiškas arba blogas. Keičiantis šiam vaizdiniui žmogaus sąmonėje, kaip tik galėjo sustiprėti jo blogosios ypatybės. Tačiau aitvaro vaizdinys, mūsų nuomone, nėra atsiradęs iš naminio, ėmus jį primiršti, paryškinti ir deformuoti atskiras jo savybes. Daugelio tautų (ir latvių, ir vokiečių, ir suomių, ir kai kurių slavų...) tikėjimuose figūruoja abi šios būtybės. Be to, savo svarbiausia funkcija — vogto turto nešimu ir dangum skrendančios ugnies pavidalu — jis iš esmės skiriasi nuo naminio. Aitvaras yra atskira, savarankiška būtybė.

Latvių pūkio tyrinėtojas L. Adamovičius teigia, kad šalia derlingumo dievybės *Jumio* ir asmeniškos kiekvieno žmogaus *laimos* senųjų latvių religijoje formavosi tikėjimai apie pūkius (aitvarus), kurie yra susiję su asmenišku žmogaus darbu, ūkininkavimo sėkme. Pirminė pūkio (aitvaro) funkcija tebuvusi suteikti palaimą (skalsą) žemės ūkio produktams, ypač grūdams. Nemažoje latvių sakmių ir tikėjimų dalyje teigiama, kad pūkis nenešąs ūkininkams pačių grūdų, o tesuteikiąs skalsą. Tik vėliau pūkis virto svetimo turto nešėju (Adamovičs, 1940, p. 305—307, 339—343).

Aitvaras skalsintojas žinomas ir lietuviams. Pasitaiko viena kita užuomina, kad aitvaras „kartais duoda skalsą“ (LTR 293/971/) arba kad, išsiperinus aitvarą, „turtas pradėjo iš visų pusių plaukti: kumeliai stoniose žvengia, galvijai sekasi“ (LTR 977/136/). Kartais jis ir vadinamas *skalsinu, skalsininku.* Būdinga, kad šitaip jis net kelis kartus yra pavadintas Gervėčiuose (Baltarusijos TSR)

(LTR 4154/196/; 4160/280/; 4161/373/), kur lietuvių tautosaka ir tikėjimai yra išlaikę daug archaiškų bruožų. Gervėčiuose užrašytos sakmės bei tikėjimai leidžia praplėsti aitvaro kaip skalsos teikėjo supratimą ir tarsi duoda raktą pačiai aitvaro kilmei išaiškinti.

Gervėčiuose aitvarui pavadinti dažnokai vartojamas žodis *sparyžius* (LTR 4151/55/; 4154/28/; 4155/292/; 4161 /308/; 4232/511/ ir kt.), kuris taip pat reiškia dvigubą rugio varpą arba riešutą — keimerį (plg. baltarusių *спарына* „dvilypis grūdas“, rusų *спорышка* „dvilypis riešutas“). Kaip *sparyžius* — keimerys — tapo turtus gausinančia būtybe, akivaizdžiai rodo šioje vietoje užrašyta tautosaka bei etnografinė medžiaga. Čia tikima, kad rastas keimerys turi antgamtinės galios — skalsina gėrybes (rugio varpa — grūdus, riešutas — pinigus). Todėl rastą dvilypę rugio varpą reikią įmaišyti į kitus kuliamus grūdus (LTR 4151/55/), riešutą įdėti piniginėn (LTR 4226/15/; 4161/308/), nešioti prie savęs (LTR 4154/28/) ir pan. Tikima, kad toks keimerys ne tik skalsinąs gėrybes, bet ir nešąs grūdus bei pinigus (LTR 4161/308/). Ukrainiečiai turtus gausinančias mitines būtybes irgi vadina *sporiž, žporich* (Balys, 1934, p. 105).

Maginė reikšmė keimeriui suteikiama ne tik Gervėčiuose. Latvijoje keimerys vadinamas žodžiu *jumis (jumītis)*. Buvo tikima, kad rastas jumis rodo gerą būsimą lauko derlių, o radėjui suteikia laimę, turtą (Šmits, 1940, II, p. 740—741). Jis taip pat siejamas su aitvaru (pūkiu). Teigiama, kad „jumį reikią saugoti klėtyje už sijos, tai ten šalia gulįs pūkis, kuris neša turtus į klėtį“ (Šmits, 1940, II, 740). Latvių *jumis,* kaip jau esame užsiminę, taip pat reiškia lauko dievybę, teikiančią gerovę. Su šia dievybe susiję javapiūtės pabaigtuvių papročiai (Šmits, 1940, II, p. 739—740). Su rugiapiūtės pabaigtuvėmis susijęs ir gervėtiškių sparyžius (LTR 4151/55/). Latvių žodis *jumis* gali būti gretinamas su dvynių brolio ir sesers *Yima* ir *Yamī* vardais senojoje indų mitologijoje, persų dvyniais *Yima*

ir *Yimeh,* iš kurių neva prasidėjusi visa žmonių giminė (Güntert, 1923, p. 334—337; Ригведа, 1972, p. 353, 354; Иванов, 1972, p. 201—204; Иванов, Топоров, 1974, p. 230 ir kt.). Įdomu, kad tiek Gervėčiuose (LTR 4231/15/; 4232 /231; 262, 295), tiek Latvijoje (Šmits, 1940, II, p. 742) tikima, kad, sušėrus keimerį aviai, ši atsivesianti dvynukus. Tiek vienur, tiek kitur keimerys siejamas su moterimis: moteris, radusi arba suvalgiusi keimerį, pagimdysianti dvynukus (LTR 4155/292/; 4232/233, 237, 283, 323, 378, 511, 594; Šmits, 1940, II, p. 742). Kad ir Lietuvoje keimerys buvo siejamas su derlingumu, vaisingumu ir vedybomis, rodo išlikęs žaidimas „Keimerį krimsti" LTR 1156 /76/).

Ši medžiaga, kurią dar būtų galima praplėsti baltų ir kitų tautų duomenimis, rodo aitvaro ryšį su derlingumo, vaisingumo dievybėmis ir dvynių kultu. Rusų tarybinio kalbininko V. Ivanovo manymu, dvi latvių žodžio *jumis* reikšmes („keimerys" ir „derlingumo dievybė") galima sujungti tik pripažinus pirmykštį jų ryšį su dvynių kultu (Иванов, 1972, p. 201). Tas pat pasakytina ir apie dvi gervėtiškių *sparyžiaus* reikšmes („keimerys" ir „aitvaras").

Gervėčių medžiaga apie sparyžių įdomi ir formaliu aspektu. Ji parodo, kad aitvaras iš pradžių buvo įsivaizduojamas konkretaus daikto — fetišo pavidalu. Tačiau keimerys kaip aitvaro fetišas kitur Lietuvoje ir Latvijoje daugiau neminimas. Latvijoje įprastas aitvaro fetišas yra virvagalis, pantis, lanko ar kokio nors kito pakinkto dalis (Adamovičs, 1940, p. 340). Lietuvoje taip pat tikima, kad aitvaras randamas pančio, brankto, kaiščio, vežimo rodiklio gabalo ar kitokių su arkliais susijusių daiktų pavidalu (žr. p. 153). Šitie populiarūs baltiškojo naudos nešiotojo fetišai irgi sietini su dvynių vaizdiniais.

Daugelio mokslininkų nuomone, senąjį indoeuropiečių dvynių kultą galima įžiūrėti vediškojo periodo indų dieviškuosiuose broliuose dvyniuose *Aśvinau* (Ригведа, 1972, p. 328), kurių vardas kaip tik yra kilęs iš žodžio, reiškiančio arklį (Иванов, 1969, p. 58) (plg. lietuvių *ašva, ašvie-*

nė „kumelė“, *ašvis* „arklys“, *ašvienis* „darbinis arklys“ — LKŽ I 349—350). Ašvinai ne tik važiuoja arklių traukiama karieta, bet ir patys kartais yra įsivaizduojami kaip arkliai (Keith, 1925, p. 118). Arkliai yra jų zoomorfiniai simboliai (Иванов, 1972, p. 198).

Kad lietuvių sakmių aitvaras kartais gali įsikūnyti žirge, tyrinėdamas aitvaro ryšį su kaltūnu, pastebėjo A. J. Greimas. Tačiau šis pastebėjimas jam pačiam buvo netikėtas, nes prieštaravo jo koncepcijai, kad „arklys, kaip mitiškoji būtybė, tikriausiai priklauso visai skirtingai sakralumo sferai, griežtoje opozicijoje su aitvaru“. Todėl norėdamas panaikinti šį prieštaravimą, autorius ima visai beletristiškai samprotauti, kad „jei aitvaras kartais įsikūnija į arklį, tai gali atsitikti tik išimtinai po pergalingos kovos“ (Greimas, 1974, p. 43). Autoriaus koncepcija, kad žirgas ir aitvaras sudaro griežtą opoziciją, yra paremta tik dviem sakmėm (LTt IV 539; BLPY III 327), tuo tarpu dauguma lietuvių liaudies sakmių rodo ką kita, būtent, kad aitvaras dažnai įsikūnija su arkliais susijusiuose daiktuose ir pats rūpinasi arkliais. Tačiau kai kurie senieji lietuviškojo aitvaro fetišai yra ne bet kokios arklio pakinktų dalys, o tos, kurios jungia **du** pakinkytus arklius — branktas, rodiklio galas ir kt. Pagaliau aitvaras neretai į žmogaus namus įlekia ir išlekia pro kraigą (LMD I 294/3/; LTR 893/23/; VCh II 318—319), prie kurio senovės lietuviai prikaldavo išpiaustinėtus medinius žirgelius — dvynių simbolį. Graikų dvyniai Dioskurai irgi buvo vadinami *leukópōloi* „turintys baltus arklius“, *hippótai sophoi* „įgudusiais jojikais“. Dažnai dainose minimi ir latvių Dievo Sūnelių žirgai (Ward, 1968, 12). Germanų dvynių tyrinėtojo D. Vardo nuomone, ryšys su arkliais yra ryškiausias indoeuropiečių dvynių bruožas (Ward, 1968, 12).

Lietuviškasis aitvaras turi ir daugiau bruožų, kurie yra būdingi seniesiems indoeuropiečių dvyniams (indų Ašvinams, graikų Dioskurams, latvių Dievo Sūneliams). Kai kurie iš jų dargi liečia tiek vienų, tiek kitų mitinių būtybių prigimtį ir vaizdinio vidinę struktūrą.

Aitvarui ypač būdingas porinis skaičius. Jis du kartus gimsta (gaidys padeda kiaušinį[9], žmogus išperi[10]), du kartus įsigyjamas (perkamas arba randamas ir vėliau su pagarba įvesdinamas į namus; žr. siužetą „Kad tau velnias į širdį įlįstų“ — LPK 3462). Neretai jie dviese tarnauja žmogui (žr. siužetą „Bernas išvalgo aitvarų maistą“). O jei tarnauja vienas, tai paprastai neša dvejopas gėrybes (pinigus ir grūdus). Jo išvaizda irgi dvejopa: vienoks jis skrendantis, kitoks pilantis atneštas gėrybes; vienoks, kai lekia tuščias, kitoks — kai pilnas; vienoks, kai neša pinigus, kitoks — kai grūdus ir t. t.

Aitvaras ne tik savo dualistiniu pobūdžiu gali būti susietas su dvyniais, — poriškumas yra vienas iš būdingiausių indų Ašvinų (Keith, 1925, p. 113—114; Ригведа, 1972, p. 328) ir kitų indoeuropiečių dvynių bruožų[11], — bet ir konkrečiomis ypatybėmis.

Universaliu, atrodo, galima laikyti tikėjimą dvynių dvitėvyste: kad vieno tėvas — dangiškasis dievas, kito — paprastas, žemiškas žmogus. Pavyzdžiui, vienas Ašvinas esąs gimęs iš dievo, o kitas — iš paprasto žmogaus (Ward, 1968, p. 13). Dioskurai — vienas iš Dzeuso ir Spartos karalienės Ledos, o kitas — iš tos pačios karalienės ir mir-

---

[9] Įdomu, kad jau pats kiaušinis mūsų liaudies sąmonėje buvo asocijuojamas su dualistiniu dalijimu, kuris vaizdžiai yra išreikštas mįslėse („Vienoj štukoj /*Dvi* gatunkos — /Nėr nei skylės, /Nėr nei špunkos“. „Atsirita bertainis be šulų, be lankų, o *dvejops* alus viduj“ — LTtV 520—521).

[10] Kad iš kiaušinio išperėtus padarus liaudis įsivaizdavo dukart gimusius, rodo mįslės apie gaidį: „Kaulo burna, /Mėsos barzda/, Du kartu gimsta, /Vieną kartą miršta/ Ir velnio nebijo“ (LTt V 522).

[11] Indoeuropiečių dvynių kulte galima įžiūrėti senosios dualistinės visuomenės organizacijos pėdsakų (Ригведа, 1972, p. 328). Tačiau indų Ašvinuose jau prasikiša ir indoeuropiečiams ypač būdinga tridalė sistema (triratis Ašvinų auksinis vežimas), ypač glaudžiai susijusi su tridale jų visuomenės organizacija (žr. Dumézil, 1958). Tridalė sistema šalia dvidalės pastebima ir lietuvių aitvaro vaizdinyje (pvz., jis perinamas iš trimečio gaidžio kiaušinio, perinamas trejus metus ir pan.).

tingo vyro (Trenčeni-Valdapfelis, 1972, p. 187). Su šiuo prigimties dvilypumu susijęs ir jų funkcijų skirtingumas.

Pagal panašią logiką sukurtas ir aitvaro perinimo motyvas: aitvarą išperi paprastas žmogus, nešiodamas pažasty gaidžio (kuris neretai yra dangiškų, su ugnim susijusių dievybių simbolis) kiaušinį. Šis samprotavimas pasirodo tuo įtikinamesnis, kai prisimename mitus, kur teigiama, kad graikų Dioskurai yra išperėti iš kiaušinio, o indų Mahabharatos vėlyvosios versijos Ašvinai — „Mirtingojo kiaušinio" *(Mārtāṇḍa)* sūnūs (Ригведа, 1972, p. 328).

Didelio dėmesio nusipelno tos lietuvių liaudies sakmės ir tikėjimai, kuriuose teigiama, kad aitvaras išperinamas iš vandens paukščio — žąsies — kiaušinio. Artimos žąsies giminaitės gulbės vaizdinys ypač būdingas indoeuropiečių dvyniams (Dzeusas, pasivertęs gulbinu, aplanko Ledą, Ašvinų karietą traukia gulbės ir pan. — žr. Ward, 1968, p. 24). Dar labiau lietuviškojo aitvaro atsiradimas sutampa su dvynių gimimu tose sakmėse, kuriose pasakojama, kad aitvarą pagimdanti moteris, kai vyras, prieš santykiaudamas su ja, pasižiūri į mėnulį arba, mėnuliui šviečiant, nusišlapina (Vėlius, 1971, p. 292; LTR 374^{c}/1260/; 753/174/). Susidaro regimybė, kad tokiomis aplinkybėmis pradėtas gemalas turi du tėvus: paprastą, mirtingąjį vyrą ir dievišką būtybę — mėnulį (plg. graikų Dioskurų pradėjimą). Mūsų spėjimą patvirtina JAV vokiečių tikėjimai, kad vyrui santykiaujant su moterim tokiomis aplinkybėmis, gimsta dvynukai (Ward, 1968, p. 4).

Su dvyniais, kad ir netiesiogiai, susijęs aitvarų radimo motyvas. Aitvarai, kaip matėme, dažniausiai randami prie kelio arba ant kelio. O kelių dievais senosiose indoeuropiečių religijose kaip tik buvo laikomos dvyniams giminingos būtybės (indų kelių ir keliautojų globėjas, pats gimęs kelyje, yra dvynių Ašvinų sūnus Pušanas, graikų — Hermis). Atskirai minėtina sakmė apie „vištuko pavidalo" aitvaro radimą po kriauše (BLPY III 325—327). Norėdamas juo nusikratyti, žmogus jį turi vėl ten pat nunešti. Artimame šios sakmės variante aitvaras randamas po obelim.

Norėdamas juo nusikratyti, žmogus jį vėl ten nuneša. Vadinasi, aitvaras yra susijęs ne tik su kriauše, bet ir su obelim. Obelis, kaip ritualinis medis, vaidina svarbų vaidmenį tiek latvių, tiek kitų indoeuropiečių dvynių kulte (žr. Иванов, 1972, p. 197). Tad aitvaro ryšys su obelim irgi patvirtina aitvaro ir dvynių giminingumą.

Kad tam tikri medžiai ir lietuvių įsitikinimu vaidino svarbų vaidmenį dvynių kulte, rodo M. Pretorijaus užfiksuotos žinios, jog Rytų Prūsijos lietuviai ir žemaičiai šventais laikė visus medžius, kurių kamienas buvo išsišakojęs ir vėl suaugęs. Kaip pavyzdį jis nurodo Nibučiuose tokią kriaušę, prie kurios, norėdami išprašyti sveikatos, ateiną žmonės net iš Žemaitijos (Prätorius, 1871, p. 17). Kriaušės išskyrimas, tur būt, neatsitiktinis. Jis rodo apskritai kriaušės artimumą dvynių kultui.

Indoeuropietiškieji dvyniai yra dangiškos, su atmosferine ugnimi susijusios būtybės. Tai Dievo — Dangaus (indų *Dyaus,* graikų *Dios,* latvių *Dieva...)* sūnūs, artimai bendraujantys su Saule arba jos dukterimis (Keith, 1925, p. 115; Ригведа, 1972, p.328; Ward, 1968, p. 10—11). Jiems ypač dažnai taikomas epitetas *šviesus, raudonas.* Dėl savo šviesios ugninės prigimties indų Ašvinai (ir kitų indoeuropiečių dvyniai) arba bent vienas iš jų įvairių mokslininkų identifikuojami tai apskritai su dangum, tai su Saule ir Mėnuliu, tai su Rytine bei Vakarine žvaigžde, tai su Dvynių žvaigždynu ir pan., tačiau visų vienodai pripažįstama jų dangiška, astralinė prigimtis (Keith, 1925, p. 117—118; Ригведа, 1972, p. 45; Ward, 1968, p. 15—18). Šitas dvynių, kaip ugninio dangaus šviesulio, vaizdas labai artimas skrendančio aitvaro pavidalui, ypač jei dar turėsime galvoje, kad, pavyzdžiui, indų Ašvinai skrenda „greičiau už mirtingojo mintį" (Ригведа, 1972, p. 166). Kartais sutampa net spalvos. Latvių Dievo Sūneliai dainose neretai įsivaizduojami kaip du arkliai, vienas sidabriniu balnu, kitas auksiniu apinasriu; indų Ašvinai vienas sidabrinis, kitas— žibantis *(śukra)* (Иванов, 1972, p. 200). Panašiai ir mūsų skrendantis aitvaras kartais įsivaizduojamas raudonas

(auksinis), kartais baltas (sidabrinis) priklausomai nuo to, ką jis neša[12].

Dvyniams artimas ir aitvaro, kaip paukščio, pavidalas. Indų Ašvinų vežimas dažniau yra traukiamas ne arklių, o paukščių (Keith, 1925, p. 114, 119). V. Ivanovo teigimu, paukščio ir arklio paveikslai sudaro būdingiausią indoeuropiečių dvynių kulto simbolikos bruožą (Иванов, 1972, p. 199).

Neatskiriamas indų Ašvinų bruožas yra vežimas, su kuriuo jie per parą apskrieja visą dangų ir žemę (Keith, 1925, p. 114). Su šiuo Ašvinų bruožu siejasi lietuvių aitvaro pomėgis slėptis ratų tekinio stebulėje (LTR 42/48/; 262/223/; 217/113ª/; 421/104/; 462/370ᶜ/; 619/2/; 1101/56/; 1044/53/; LPY III 328 ir kt.) arba pasiversti stebule (LTR 1044/53/). O Tauragės apyl. užrašytame tikėjime sakoma, kad aitvarą galima išperinti ratų stebulėje (LTR 1069 /89/). Antra vertus, šis aitvaro pomėgis rodo jo giminystę su saulės dievybėmis, nes tekinis yra bendraeuropietiškas saulės simbolis.

Aitvaras su dvyniais, visų pirma indų Ašvinais, sietinas ir dėl savo buvimo (pasirodymo) vietos bei laiko.

Ašvinai įsivaizduojami esą „danguje, ore, augaluose, namuose, viršukalnėse, aukštai ir žemai" (Keith, 1925, p. 114). Lygiai taip aitvaras matomas skrendantis dangum, ore, jis gyvena augaluose (Gervėčių sparyžius) ir dažniausiai — namuose. Tik neaptikta duomenų, kad aitvaras būtų įsivaizduojamas žemai (pvz., po žeme). Šis dvyniams ypač būdingas bruožas, kaip vėliau pamatysime, yra įkūnytas kitoje, aitvarui giminingoje lietuvių mitinėje būtybėje.

Svarbiausias Ašvinų pasirodymo laikas yra rytas (ypač tarp Aušrinės ir saulėtekio — Keith, 1925, p. 115), nors jie pamatomi ir vakaro prieblandoje (Ригведа, 1972, p. 327).

---

[12] Įdomu, kad kiaušinio spalvas mūsų liaudis irgi sieja su auksu bei sidabru; tai patvirtina mįslės („Pramušiau ledą — /Radau sidabrą, /Pramušiau sidabrą — /Radau auksą" — LTt V 520).

Jiems aukojama rytą, vakare arba net vidudienį (Keith, 1925, p. 115). Lietuvių aitvarai irgi dažniausiai pasirodo rytą (LTR 42/49/, 789/139/; 776/247/; 888c/742/; 894/1/; BLP I 128, BLP II 131—133; MTV 111 ir kt.), kartais net pabrėžiama, kad prieš saulėtekį (BLP II 131—132) arba apie saulėtekį (BLP II 132), saulei tekant (LTR 753 /171/) arba vakare (LTR 753/172/; 888c/739, 756/; 811/602/; 814/17/; 893/23/; 985/87/; 1044/1/; 1047/12/; BLP II 131—133 ir kt.). Šitoks aitvaro pasirodymo laikas ypač krinta į akis, turint galvoj, kad daugumas mitinių būtybių pasirodo naktį iki gaidgystės. Aitvarams maistas irgi dažniausiai duodamas rytą (LMD I 318/23[10]/; LTR 293/972/; 421/117/; 753/171/; 792/50, 145/ ir kt.), vakare (LTR 42/48/; 217/113[a]/; 768 /277/; 811/602/; BLP I 227 ir kt.), kartais net dieną (LMD I 627/33/; LTR 860/67/; 874/316/; 2321/6/) ir tik retai kada naktį.

Pagaliau reikia paminėti tiek aitvarų, tiek dvynių atliekamų funkcijų panašumą.

Svarbiausioji Ašvinų (ir kitų indoeuropiečių dvynių) funkcija yra suteikti pagalbą jos prašantiems žmonėms (Keith, 1925, p. 115; Ригведа, 1972, p. 328; Moeller, 1966, p. 44; Ward, 1968, p. 18—20). Daugumas tyrinėtojų visų pirma iškelia jų, kaip dieviškųjų gydytojų, kurie atjaunina žmones, prikelia iš numirusių, gydo ligas, funkciją. Ypač dažnai minima, kad jie gydo aklumą ir raišumą.

Lietuvių aitvarai sakmėse neatlieka jokių su gydymu susijusių funkcijų. Netgi priešingai — kartais teigiama, kad aitvaro savininkė paprastai esanti nesveika (LMD I 323/11/). Tačiau šiuo požiūriu be galo įdomus yra aitvaro santykis su kaltūnu *(Plica polonica)* — liga, kuria serga žmonės ir arkliai. Kai kuriuose senesniuose žodynuose yra užuominų, kad aitvaras suvelia, „sužinda" plaukus (Nesselmann, 1851, p. 14; Kurschat, 1874, p. 3), kad aitvaras— tai kaltūno liga („Haarʒotten, Mahr, Mahrʒopf eines Menſchen" — Ruhig, 1747, II, p. 187, 250). Ryškiausi šios ligos požymiai — aklumas, šlubumas arba suvelti plaukai,

karčiai. Apakimą bei apšlubimą A. J. Greimas linkęs laikyti mitologijoje dažnai minimu „antifrastinės ekspresijos“ reiškiniu (kai manoma, kad aklas žmogus yra aiškiaregis, o šlubas — eikliausias padaras, sugebąs magišku būdu persikelti iš vienos vietos į kitą). Atrodo, čia galima ir kitokia interpretacija. Buvo tikima, kad žmogus arba arklys neapanka, jeigu kaltūnas „išeina viršun“ — jeigu susivelia plaukai. Tokio kaltūno esą negalima kirpti žirklėmis arba piauti peiliu, nes tada žmogus apaksiąs. Arkliai su kaltūnuotais karčiais buvo laikomi labai gerais, stipriais. Tad išeitų, kad aitvaras, suveldamas plaukus arba karčius, apsaugo žmogų bei arklį nuo aklumo ir šlubumo. O ši funkcija, kaip minėjome, buvo ypač būdinga dvyniams. Kad kaltūnas lietuvių buvo siejamas su dvyniais, iš dalies rodo ir šios ligos atpažinimo ceremonialas, kuriame turi dalyvauti **du** vaikai — vienas stovi lauke ir klausinėja, o kitas atsakinėja (Mansikka, 1929, p. 92).

Indoeuropietiškieji dvyniai (visų pirma indų Ašvinai) buvo garbinami ir kaip gyvulių bei javų laimintojai, maisto ir brangenybių nešėjai. Prašyta, kad jie pripildytų karves pieno, padarytų žirgus eiklius, kad atneštų maisto ir brangenybių. Jie tiesiog vadinami arklių ir jaučių dovanotojais (Ригведа, 1972, p. 166—169). Šiomis funkcijomis Ašvinai kaip tik ir siejasi su aitvarais, kurie neša grūdus, brangenybes (pinigus), maisto produktus, skalsina juos. Ar tik Rigvedoje dažnai Ašvinams priskiriamas epitetas *Nāsatyā,* kurio prasmė ir etimologija iki šiol neaiški (Ригведа, 1972, p. 330), neatitinka lietuviškojo epiteto *nešiotojai, nešėjai,* kuris taikomas aitvarams?

Tačiau neaptikta, kad Ašvinai ar kiti dvyniai, kaip aitvaras, savo nešiojamas gėrybes vogtų iš kitų. Todėl juo įtikinamesnis atrodo L. Adamovičiaus teiginys apie latvių pūkį (kuris atitinka lietuvių aitvarą), kad vagišiaus funkcija jam tik vėliau buvo priskirta (Adamovičs, 1940, p. 345, 358). Antra vertus, dvyniams giminingos mitinės būtybės

įvairiose indoeuropiečių mitologijose neretai vienaip ar kitaip susijusios ir su vagiliavimu[13].

Panagrinėjus dvynių kultą, darosi aiškesnė ir pati žodžio *aitvaras* etimologija, ypač jo antrojo komponento— *varas* reikšmė. Graikų Dioskurų simbolis yra *dokana* — pora medinių rąstų (stulpų), sujungtų trečiu rąstu: π arba H (Ward, 1968, p. 26; Топоров, 1972, p. 302). O kaip jau esame pastebėję, antrasis žodžio *aitvaras* komponentas dabartinėje lietuvių kalboje reiškia „skersinį, kuriuo kas skersai sukalama". Peršasi išvada, kad tas *varas* žodyje *aitvaras* ir reiškė dvynių simbolį. Mūsų išvadą patvirtina germanų mitologijos duomenys. Tokie germanų dvynių vardai, kaip *Alcis, Raos* ir *Raptos, Ambri* ir *Assi,* pagal įtikinamiausias etimologijas kaip tik reiškė medinius stulpus — dieviškųjų dvynių simbolį(Ward, 1968, p. 42—53).

Tuo tarpu pirmąjį žodžio *aitvaras* komponentą *ait*--, mūsų nuomone, reikėtų sieti ne su *aitas* „vaikštikas, padauža, nenuorama", kuris tikriausiai yra vėlyvesnis vedinys iš *aitvaro,* o veikiau su žodžiais *aitra* „karštis, užsidegimas", *aitrus* „karštas, smarkus"; (kaip teigia K. Būga, šie žodžiai kilę iš ide *ei̯ā/ə-*, *oi̯ā/ə-*, *ei̯-//oi̯-* — „degti=švitėti" — Būga, 1961, p. 339). Šitoks *aitvaro* pirmojo komponento kildinimas iš dalies sutampa su H. Giunterio teiginiu, kad jis priklausąs senovės indų *éta-,* avestos *aēta-* — „blizgantis, žėruojantis" žodžių grupei (cit. iš Fraenkel, 1962, p. 4).

Taigi *aitvaras* reikštų degantį, švytintį varą. Šitokią šio žodžio reikšmę patvirtina tiek moderniosios lietuvių, tiek senosios indoeuropiečių mitologijos duomenys. Aitvaras įsivaizduojamas ugninio švytinčio pagaikščio, šienkartės pavidalu. O senųjų indų Ašvinai kaip tik yra valdytojai dviejų medinių stulpų, kuriuos trinant, gaunama ug-

---

[13] Pavyzdžiui, indai Pušaną, dvynių Ašvinų sūnų, prašo, kad apsaugotų nuo vagies ir kad sukurtų lengvai įsigyjamų turtų (Ригведа, 1972, p. 191). Graikų Hermis, Pano (kuris gretinamas su indų Pušanu) tėvas, yra apsukrumo, gudrumo, praturtėjimo ir vagių dievas (Trenčeni-Valdapfelis, 1972, p. 176—177) ir pan.

nis. Tokiu pat būdu Ašvinai gali sukurti dvi moteris, gemalą, turtus. Vadinasi, senovėje dvynių simbolis — mediniai stulpai (rąstai) — buvo vartojami kaip priemonė ugniai išgauti[14] (Ward, 1968, p. 26).

3. KAUKO VAIZDINYS IR JO KILMĖ

Vardai. Be įprastinio vardo *kaukas,* šioms mitinėms būtybėms pavadinti dar vartojami vardai: *pūkis, tranas, aniuoliukas.* Kartais kaukai tiesiog vadinami *vyrukais* (LMD I 133/174/), *kūdikiais* (BLP II 137—138), *vaikiukais* (LTR 818/25/), *vyryčiais* (BLP II 136).

Kad kaukai vadinami *tranais (traneliais)* (LTR 2851 /148/), *aniuoliukais* (LTR 260/180/), yra užrašyta tik po vieną kartą.

Pūkiais (pukiais) kaukai vadinami Klaipėdos krašte (BLF 61; LTR 2321/80/); šiek tiek šie vardai žinomi ir kitose Žemaitijos vietose, ypač Lietuvos—Latvijos pasienyje (LTR 2954/11/). Sakmės, kuriose kaukas vadinamas šiuo vardu, sudaro apie 10 procentų visų sakmių apie kaukus.

Dažniausiai aptariamos mitinės būtybės vadinamos *kaukais* (daugiau kaip 50-yje procentų visų sakmių apie kaukus). Kaip matėme, žemaičiai šiuo vardu taip pat vadina aitvarus. Visoje Lietuvoje ir Prūsijoje yra daug šio žodžio vietovardžių, asmenvardžių, šiaip įvairių darinių ir kitokios semantikos bendrinių žodžių.

Žodžio *kaukas* e t i m o l o g i j a palyginti aiški. E. Frenkelis, remdamasis P. Personu, jį priskiria lietuvių k. žodžių *kaukaras* (pakiluma) grupei (Fraenkel, 1962, p. 230). Šie ir kiti jiems giminingi žodžiai (prūsų *cawx* „velnias", latvių *kukurs, kukūms,* „kupra", „gumbas"; sanskrito *kucáti* „lenktis") yra kilę iš šaknies *keu-, keu̯ə-+k* ir reiškia „lenkti, lenktis, suktis, kukti" (Pokorny, 1959, p. 588—589).

---

[14] Visi šie kalbiniai ir etnografiniai duomenys paaiškina, kodėl lietuvių aitvaras kaip tik mėgsta virtus ir keptus — būtent ugnies paveiktus, o ne žalius — valgius.

Išvaizda. Kaip rodo negausios lietuvių liaudies sakmės ir tikėjimai, kaukai yra įsivaizduojami kaip maži žmogiukai. Jie yra arba abu vyriškos (BLP II 137—138; LMD I 133/174/; LTR 818/25/; 2321/80/; 2851/148/), arba vienas moteriškos, kitas vyriškos lyties (LTR 2268/16, 254/). Apskritai, kaukai dažniau esą vyriškos, o ne moteriškos lyties.

Vienose sakmėse tik konstatuojama, kad „atėjo du maži vyrukai — tai buvo traneliai“ (LTR 2851/148/); „pamatė prie javų krūvos bestovintį pūkį — mažą mažą vyruką“ (LTR 2954/11/), „kaukai yra mažos žmogiško pavidalo būtybės“ (BLF 63). Tačiau didesnėje sakmių apie kaukus dalyje tų „mažų žmogiukų“ išvaizda nusakoma detaliau. Ypač pabrėžiama jų drabužių kokybė ir spalva. Kaukai esą „maži vyrukai su raudonom kepuraitėm, visi apiplyšę“ (LMD I 133/174/), labai nuskurę maži kūdikiai (BLP II 137), dėvį „raudoną sermėgaitę bei mėlyną kepuraitę“ (BLP II 135). Kartais nurodoma, kad kaukai esą 30 centimetrų vyrukai trikampėm galvom (BLP II 136), kad jie nešąsi maišelius (LTR 818/25/; 2954/11/) ir t. t.

Prigimtis. Kaukai įsigyjami panašiai, kaip ir aitvarai, būtent: 1) perinami, 2) patys prisistato prie žmogaus, 3) nutveriami („pririšami“).

Dažniausiai lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose sakoma, kad kaukai yra išperinami. Jie perinami iš kuilio, eržilo arba gaidžio kiaušinių (pautų). Kuilio kiaušinį reikią įdėti į durų staktoje padarytą skylę, kurioje yra pridėta pūkų, ir užkalti. Išsiperėjęs kaukas pradedąs belsti į sieną, ir žmogus jį išleidžiąs (BLF 63). Arba reikią papiauti 7 metų kuilį ir abu kiaušinius padėti po višta, kuri per 4—5 savaites ir išperinti kaukus (BLF 64; BLP II 135). Kaukai atsirandą iš septynmečio kuilio kiaušinių, kurį žmogus papiauna tą pačią dieną, kurią pats yra gimęs (BLF 63).

Iš eržilo kiaušinių kaukai esą perinami šitaip: reikia paimti juodo („be kokios atmainės“) eržilo kiaušinius, suvynioti juos į naujo pilko milo skiautę, apšlapinti savo šlapimu, įkasti į arklių mėšlus ir laikyti keturias savaites.

Išsiritę kaukai (panašiai kaip ir L. Jucevičiaus aprašytieji) iš pradžių atneša senų medžių lapų arba anglių. Jei šitas „dovanas“ žmogus priima, kaukai ima nešti ir gerus daiktus (LTR 1583/51/).

Iš gaidžio kiaušinių kaukai esą perinami paprasčiau: du septynerių metų gaidžiai padėję po kiaušinį, ir višta iš jų išperėjusi du kaukus (LTR 2268/16/); septynerių metų gaidys padedąs vieną arba du kiaušinius, ir iš jų atitinkamai išsiperį vienas (Basanavičius, 1921, p. 198) arba du kaukai (GLS 90; LTR 2268/254/). Tačiau kartais pažymima, kad ir septynerių metų gaidžio kiaušinį reikią įvynioti į audeklą ir, padėjus ant krosnies, perinti (BLP II 135).

Iš kuilio arba gaidžio kiaušinių išperintus kaukus žmogus turįs aprengti. Drabužiai turį būti padaromi per vieną dieną (tą pačią dieną verpti, austi ir pasiūti) (GLS 90; BLF 61; BLP II 135), per vieną naktį (tą pačią naktį linai turį būti pasėti, nurauti, nušukuoti, įmerkti, išminti, suverpti, išausti ir iš jų pasiūti drabužiai (LTR 2268/254/), per vieną ketvirtadienio vakarą (Gisevius, 1849b, p. 470), per vieną valandą (LTR 2268/16/). Išperėtą kauką reikią gerai pamaitinti (BLF 64), apkrauti krepšiais ir išleisti į pasaulį turto nešti (GLS 90). Tačiau jeigu šeimininkė per nustatytą laiką nespėjanti pasiūti kaukui drabužių, jis tampąs plikuoju kauku ir imąs viską nešioti svetimiems (GLS 90).

Dažnai kaukai patys, neprašomi pristoją prie žmogaus. Batsiuvys, vakare suraižęs odą, iš ryto randąs pasiūtus batus — prisistatę kaukai kuo puikiausiai juos pasiuvę (LMD I 133/174/; LTR 260/180/). Žmogui pradedą rodytis du nuskurę kūdikiai. Per sapną jie prašo drabužių ir žadą šerti žmogaus arklius (BLP II 137—138). Žmogus tik pagalvojąs, kad būtų gerai turėti kauką, kuris rūpintųsi arkliais, — kaukas ir imąs rūpintis (LTR 2851/148/).

Akmenės apylinkėse užrašytoje sakmėje nurodoma, kad kauką galima nutverti. Pastebėjęs nykstančius grūdus, ūkininkas sergsti, pasivožęs žvakę po puodu, o kai pamato

kauką, ima jį šlakstyti švęstu vandeniu. Kaukas pabėga, palikęs savo maišelį. Ūkininkas jį paima ir tol neatiduoda kaukui, kol šis prižada tarnauti (LTR 2954/11/).

Kaukai prapuola, gavę naujus drabužius (LMD I 133/174/; LTR 260/180/); pamatę drabužius, jie pradeda verkti, sakydami: „Štai mums alga, ir mes turime iš čia išeiti“ (LTR 2851/148/). Kartais kaukais atsikratoma tokiu pat būdu, kaip ir aitvarais: bernas sudegina juos stebulėje (LTR 2954/11/). O Pilkalnio apskrityje užrašytoje sakmėje sakoma, kad kaukus užmušusi perkūnija (BLP II 138).

Apie kaukų maistą lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose retai teužsimenama. Kaukus reikią šerti „sviestu ir gerais valgiais“ (BLF 64), virti kukulius „vienam svieste“ (LTR 2954/5/) ir pan.

Funkcijos. Sakmių kaukai atlieka dvi svarbiausias funkcijas: 1) neša savo šeimininkams turtą ir 2) dirba įvairius darbus.

Sakmės, kuriose vaizduojamas žmonėms turtus nešantis kaukas, sudaro apie 60 procentų visų sakmių apie kaukus. Vienose sakmėse bei tikėjimuose tik nurodoma, kad kaukai prineša visko, ko žmogus nori (LTR 2268/254/), „viso gero“ (BLP II 135), o kitose ir įvardijama, kokias gėrybes kaukai neša. Jie neša: a) grūdus, b) šieną, c) įvairius maisto produktus.

Kiek dažniau minima, kad kaukai neša grūdus (BLF 63; LTR 818/25/; 2268/16/; 2321/80/) ir šieną (BLF 63, LTR 2268/16/). Kaukas parnešęs tik po vieną grūdą, du šieno šapelius, o pasidaręs visas grūdų maišas (LTR 2321/80/), krūva (Gisevius, 1849b, p. 47) arba du šieno vežimai (BLF 63). Kauko funkcija vogti iš kitų savo šeimininkui grūdus atsispindi siužete „Sučiuptas kaukas“. Kaip ir panašiame siužete apie aitvarus, žmogus uždega svirne žvakę ir nutveria du kaukus. Varomi jie neina iš svirno; net parvežtas kunigas jiems nieko nepadaro. Tik užpūtus žvakę, jie sprunka, nunešdami svirno stogą (LTR 818/25/). Kitame to paties siužeto sakmės variante ap-

šviestas ir šlakstomas švęstu vandeniu kaukas pabėga, palikęs savo maišelį. Žmogus jį paima ir tol neatiduoda, kol kaukas prižada tarnauti (LTR 2954/11/).

Tik po vieną kartą, turimais duomenimis, tėra paminėta, kad kaukas neša sviestą, mėsą, duoną, kitus produktus (BLF 64) arba pinigus (GLS 90).

Lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose turtą kaukai, kaip ir aitvarai, neša iš kitų žmonių (BLF 61, 64; LTR 818/125/; 2268/16/; 2954/11/; 2321/80/ ir kt.).

Kaukams labiau, negu aitvarams, yra būdingas darbas. Kaukai šeria arklius — renka šapelius ir neša į ėdžias (LTR 2851/148/), pasiuva žmogui iš vakaro sukirptus batus (LMD I 133/174/). Sakmės, kuriose kaukai dirba už žmogų, sudaro apie 15 procentų visų sakmių apie kaukus.

Vienose sakmėse teigiama, kad kaukai suteikia javams skalsą (LTR 1583/51/), o kitose — kad kaukas tiesiog esąs skalsas (Basanavičius, 1921, p. 198).

Supykinti kaukai kenkią žmonėms. Jei žmogus išperintam kaukui per nustatytą laiką neparūpina drabužių, kaukai žadą visą turtą išnešti (LTR 2268/254/), sudeginti (LTR 2268/16/). Kaukai taip pat padegą namus, kai bernas išvalgąs jų maistą (LTR 2954/11/). Jei žmogus nepriimąs besisiūlančių kaukų, jie imą jodyti jo arklį (BLP II 137—138) ir pan.

Keletoje J. Basanavičiaus paskelbtų sakmių (BLP II 135—137) yra vaizduojami maži žmogiukai, kurie pasirodo iš krūmų dauboje, ant kupstų, akmenų, ant sodo tvoros, šalia kapinių tvoros, pirkioje. Jie pasirodo ir vėl prapuola, vaikams prieš juos pasitursinus, sudavus lazda, pasirengus šauti arba šovus sidabriniu pinigu, siekiant nutverti, pragydus gaidžiui. Žmonėms jie nieko blogo nedaro arba taip prie jų pristoja, kad šie vos ištrūksta; atėję prie arkliaganių, užmeta ant laužo jų kirvuką ir bežiopsantiems šaukia: „Plemputē dega, plemputē dega!“ (BLP II 136). Kartais tie žmogiukai siuvasi batus, lopo kelnes ar mostiguoja rankomis, lyg ką siūdami, ir sako mėnuliui: „Švitklop — pons kelines lopa!..“ (BLP II 137).

Šitas sakmes J. Basanavičius spausdina skyriuje apie kaukus. Prie kaukų jos priskiriamos ir „Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų kataloge“. Patys pateikėjai paprastai nieko nesako apie minėtų būtybių vardus. Tik vieną kartą kelnes lopantis žmogiukas yra pavadintas „velniūkščiu“ (BLP II 137).

Vaizdinio kilmė ir raida. Iš pateiktos kaukų charakteristikos matyti, kad, XIX a. — XX a. pradžios lietuvių liaudies supratimu, šios būtybės yra giminiškos aitvarams. Žemaičių jos ir vadinamos tais pat vardais, kaip aitvarai *(kukais, pūkiais)*. Kartais jos perinamos iš gaidžio kiaušinių, yra kerštingos, reikalauja maisto; pagaliau jos, kaip ir aitvarai, neša žmonėms vogtas gėrybes, skalsina javus, rūpinasi arkliais. Kai kuriose sakmėse net sunku atskirti, ar kalbama apie aitvarus, ar apie kaukus. Atrodo, kaukai su aitvarais jau buvo maišomi XVI a., nes M. Mažvydas vienoje savo prakalbos pastraipoje ragina apleisti „Kaukus žemepatis ir laukasargus“, o po kelių eilučių vietoj kaukų panašioje pozicijoje mini aitvarą (Mažvydas, 1974, p. 101, 103). Jie buvo maišomi ir XVII a. (žr. p. 132).

Tačiau, kaip rodo XIX a. — XX a. pradžios medžiaga, kaukai nuo aitvarų iš esmės skiriasi. Dažniausiai kaukai perinami iš kuilio ir eržilo kiaušinių (tai nebūdinga aitvarams) ir niekada, kaip aitvarai, nėra perkami; jie beveik visada įsivaizduojami esą maži žmogiukai (tai irgi visai nebūdinga aitvarams), neskraido, kaip aitvarai, ir jiems visai nebūdingas ugninis pavidalas. Kaukai beveik niekada neneša žmonėms pinigų, jiems labiau būdinga žmogaus padėjėjo, tarno funkcija. Seniau kauko ir aitvaro skirtumai buvę dar didesni. Ypač aiškiai tuos skirtumus XVII a. yra nusakęs M. Pretorijus.

Sakmių kaukas nuo aitvaro skiriasi kaip tik tomis ypatybėmis, kuriomis aitvaras skiriasi nuo naminio. Vadinasi, kaukas dar labiau, negu aitvaras, yra susijęs (ir beveik sutampa) su naminiu.

Istoriniai šaltiniai irgi iš dalies rodo, kad kaukas buvo lietuvių namų globėjas, viena iš naminio atmainų. M. Maž-

vydas kauką mini šalia žemėpačio, kurį A. Johansonas laiko tipišku lietuvių naminiu (Johansons, 1964, p. 19, 72). Šalia aitvaro ir žemėpačio jis minimas „Wolfenbütelio" (Gaigalat, 1901, p. 150) ir J. Bretkūno (Bretkunas, 1591, p. 101) postilėse, o Šulco-Sapūno gramatikoje (Schultz, 1673, p. 24) — šalia Gabvarto ir Gabjaujo, kuris irgi siejasi su naminiu (Johansons, 1964, p. 166—167). Tų vaizdinių sustatymas greta rodo ir tam tikrą jų semantinį ryšį. Yra ir tiesioginių nurodymų, kad kaukas buvo lietuvių namų sėkmę įasmeninanti būtybė. J. Lasickis teigia (informacija iš XVI a. pabaigos), jog žmonės tiki nuo kaukų priklausant jų laimę (Lasickis, 1969, p. 44); M. Pretorijus juos vadina laimės dievaičiais („Glücksgötter") arba „Namiszkais Diewais"; jie padarydavę daug gero ir atnešdavę sėkmę (laimę) į jaujas bei tvartus („...die ihnen pflegen viel Güter und Segen in die Scheunen und Ställe ʒu führen") (Prätorius, 1871, p 17, 26, 30).

Nors kauką tam tikra prasme ir galima laikyti naminiu, vis dėlto jis jokiu būdu nebuvo idealaus naminio, anot A. Johansono (Johansons, 1964, p. 9), viešpataujančio visoje sodyboje, tipas. Jis paprastas žmogaus padėjėjas, tarnas, kuris savo šeimininkui neša vogtas gėrybes. Be to, kaukas jokiu būdu nebuvo vienintelė lietuvių mitinė būtybė, atliekanti naminio funkcijas. Jas taip pat atlikdavo žaltys, žemėpatis, Gabjaujis ir kt. Kaukas, kaip rusų *дворовой,* švedų *ritomte,* norvegų *Nisse,* suomių *tanhuan haltija, tallitonttu, riihenhaltija* ir kitos būtybės, labiau susijęs su jauja, tvartu, o ne su žmonių gyvenamąją vieta — jis neša grūdus, šieną, rūpinasi arkliais ir t. t.

Istoriniuose šaltiniuose randamos žinios apie kaukus leidžia įžvelgti kai kurių šio vaizdinio bruožų raidą, o tam tikru atžvilgiu — ir kilmę.

Seniau kaukai (kaip ir visose tautose naminiai) buvo labai gerbiami, nes nuo jų neva priklausęs turtas (Lasickis, 1969, p. 44). Jiems nebuvo būdinga vagišiaus funkcija. M. Pretorijus kaip vieną iš svarbiausių aitvaro ir kauko skiriamųjų bruožų nurodo tai, kad kaukai žmonėms nedarą

jokios žalos, o aitvarai įsiveržią į svetimas klėtis bei jaujas ir išvagią grūdus. Reikia manyti, kad vagišiaus funkciją kaukas perėmė iš aitvaro, su kuriuo ilgainiui gerokai sumišo.

XIX a. — XX a. pradžios tautosakos bei etnografijos medžiagoje nublanko ir kitas aitvaro-kauko skiriamasis bruožas — gyvenamoji vieta. Dabar kauko gyvenamoji vieta beveik neskiriama nuo aitvaro. Tuo tarpu M. Pretorijus aiškiai nurodo, kad kaukai gyvena po žeme, o aitvarai — ant žemės (Prätorius, 1871, p. 29). Kaukus požemio žmogučiais vadina P. Ruigys (Ruhig, 1747, I, p. 56), K. Milkus (Mielcke, 1800, I, p. 111) ir kiti žodyninkai.

Šitas kaukų bruožas praskaidrina ir šio vaizdinio kilmės problemą. Ją sprendžiant, ypač padeda senuosiuose šaltiniuose dažnai minimas barstukų (vėliau dar vadinamų barzdukais) ir jų globėjo Puškaičio vaizdiniai.

Barstukai pirmą kartą minimi „Sūduvių knygelėje" (XVI a.). Tai (įvairiose redakcijose rašoma *Parstucken, Parstückenn, Parstucke, Perstucken, Barstücken, Barstucke, Barstuke, Barsticke,* Berstucke, Berstuke) esą maži žmogiukai, kurie neša žmonėms į jaujas javus ir juos saugo (Mannhardt, 1936, p. 246, 252). Barstukus į žmonių jaujas pasiunčiąs žemės dievas Puškaitis *(Puschkayts, Puschayts, Puschkeytes, Puschkaits, Puschkaytus),* kuriam po šeivamedžiu dedama maisto. O nakčiai jaujoje yra padengiamas stalas, ant jo padedama alaus, duonos ir kitokių virtų bei keptų valgių. Rytą, radę nuvalgyta maisto, žmonės džiaugiasi, tikėdami, kad, kokių gėrybių daugiausia nuvalgyta, tos labiausiai „eis rankon", ir kiti dievaičiai („die Götter") padaugins jų javus (Mannhardt, 1936, p. 251—252). J. Melecijus laiške Karaliaučiaus universiteto rektoriui Sabinui (1551) teigia, kad barstukai esančios būtybės, kurias vokiečiai vadina žemės žmogiukais („Barstuccas, quos Germani Erdmenlen, hoc est, subterraneos uocant") (Mannhardt, 1936, p. 295). „Sūduvių knygelėje" paskelbtas žinias apie barstukus pakartojo M. Strijkovskis,

šiek tiek jas praplėsdamas ir papildydamas (M. Strijkowskij, 1846, p. 146—147). Vėliau barstukus minėjo J. Lasickis, M. Pretorijus ir daugelis kitų rašiusiųjų apie senųjų prūsų ir lietuvių tikėjimus.

Barstukų valdovas Puškaitis, kuris senuosiuose šaltiniuose vadinamas tai žemės (Mannhardt, 1936, p. 251—252, 331, 532), tai šventų miškelių dievu (Mannhardt, 1936, p. 295, 362) ir beveik visada aptariamas kaip gyvenantis po šeivamedžiu *(sambucus)*, yra siejamas su derlingumu, vaisingumu, turtingumu, reprodukuojančiomis žemės galiomis. Jo vardas, V. Toporovo nuomone, gretintinas su puošimusi, pasidengimu žiedais (plg. latvių *pušķot* „apsidengti žiedais", lietuvių *puškuoti* „apsidengti puškais, pražysti") (Топоров, 1974, p. 11—14.) Remdamasis gausia leksikografine medžiaga, V. Toporovas prūsų Puškaitį gretina su senųjų indų Pušanu *(Pūṣán)*, graikų Panu (*Πάν*) ir iškelia daug bendrų bruožų, rodančių neabejotiną jų giminiškumą. Pavyzdžiui, Pušanas, kaip ir Puškaitis, susijęs su derlingumu, vaisingumu, turtingumu. Jis suteikia laimę, daugina (skalsina) gėrybes, ypač maistą, suteikia turtus ir jėgą, atskleidžia lobius, rūpinasi arkliais ir ypač smulkiaisiais gyvuliais, daugina juos ir jų maistą. Jis irgi tapatinamas su žeme, svarbiausias jo gyvulys — ožys, kuris jam, kaip ir Puškaičiui, yra aukojamas. Jie abu barzdoti, susiję su dviem svarbiausiom vaisingumo grandim — vestuvėmis ir laidotuvėmis, gyvenimu ir mirimu (Топоров, 1974, p. 17—25). Visai kaip Puškaitis, graikų Panas yra vadinamas tai laukų, ganyklų, tai miškų dievu, globojančiu piemenis ir gyvulius (Trenčeni-Valdapfelis, 1972, p. 92, 95, 176, 188 ir kt.). Jis barzdotas, ožiškos prigimties, nuo jo priklauso žemės žydėjimas ir pan. (Топоров, 1974, p. 28—30). Šalia Pano V. Toporovas nurodo ir jo tėvą Hermį (*Ἑρμῆς*) — gyvulių ir piemenų globėją, gudrumo, praturtėjimo, vagių dievą, kuris gausina bandą, padeda surasti dingusius gyvulius, globoja keliauninkus, palaiko ryšius su mirusiųjų pasauliu ir pan. (Топоров, 1974, p. 33—36). Jis dubliuoja daugelį

Pano bruožų ir netgi labiau už jį yra artimas lietuvių Puškaičiui.

Nesunku pastebėti, kad daug čia iškeltų Puškaičio ir jam artimų mitinių būtybių bruožų, vienaip ar kitaip modifikuoti, atsispindi ir lietuviškojo kauko paveiksle, ypač jo išvaizdoje (barzdotas), funkcijose (rūpinasi arkliais, neša šieną, javus, skalsina juos...) ir kt. Tačiau, kaip rodo senieji mūsų šaltiniai (XVI a.), Puškaitis su žmonėmis bendrauja ne tiesiog, o per tarpininkus — barstukus. Perėję iš po šeivamedžių (kur gyvena kartu su Puškaičiu) į jaujas, jie ima teikti žmonių javams palaimą, juos saugoti ir nešti. Barstukai, atlikdami Puškaičio pavestas pareigas, tarsi realizuoja (ir dubliuoja) paties Puškaičio funkcijas. Graikų mitologijoje barstukams artimiausi yra gausybės demonai satyrai (*Σάτυροι*) — Pano vaikai. Barstukų išvaizda ir funkcijos jau tiesiog (ne modifikuotos) sutampa su kaukų.

Vadinasi, išeitų, kad kaukas pagal savo prigimtį yra „sukultūrintas", „prijaukintas" barstukas ar į jį panaši kita mitinė būtybė. Šį teiginį paremia M. Pretorijaus pateikta informacija iš XVII a., kad kaukai ir bezdukai (=barstukai) dažnai esą identifikuojami, nors žmonės juos kartais ir skirią pagal gyvenamąją vietą (bezdukai gyveną po medžiais, o kaukai — jaujose, svirnuose, trobose) (M. Prätorius, 1871, p. 31). M. Pretorijus užfiksavo tarsi pereinamąją lauko dvasios barstuko virtimo namine dvasia stadiją. M. Pretorijus mini net specialius dvasininkus *Kaukuczones*, kurie užburdavę kaukučius, kad šie prisilaikytų tam tikroje vietoje, kitais žodžiais tariant, kad būtų „prijaukinti", „sukultūrinti" (Prätorius, 1871, p. 47).

XIX—XX a. tautosakoje barstukai jau nebeminimi, juos visiškai išstūmė kaukai. Senųjų barstukų bruožų galima įžiūrėti nebent V. Kalvaičio užrašytose ir J. Basanavičiaus paskelbtose sakmėse apie mažučius žmogučius, pasirodančius krūmuose, daubose, ant kupstų, akmenų ir kitose vietose (BLP II 135—137).

Vadinasi, pasekę senuosius šaltinius, galime teigti, kad kaukas savo kilme yra žemės (tačiau ne dirbamos, o laukinės, arklo nepajudintos žemės — ganyklų, miškų) būtybė. Šitoks lietuvių kaukų kilmės aiškinimas nėra išimtinis atvejis. Ir kitų tautų naminiai, kaip teigia L. Vaizeris, A. Johansonas ir kiti mokslininkai (žr. Weiser-Aall, 1932/1933, p. 34; A. Johansons, 1964, p. 71), yra kilę iš atskirų vietų dvasių — globėjų, lotyniškai — *genii loci*. Šiuo požiūriu labai daug pasakanti yra Burchardo iš Vormso (mirusio 1025 m.) informacija. Jis ragina kunigus per išpažintį atsidėjus klausinėti žmonių, ar jie nedarę mažų lankų ir vaikiškų žaislų ir ar nemetę jų į savo rūsį arba daržinę, kad su jais žaistų satyrai, arba plaukuotieji, ir kad neštų kitų žmonių turtą (Balys, 1934, p. 145).

Kauko chtoninę prigimtį liudija ir leksikografiniai argumentai. Nemaža žodžių su šaknimi *kauk- (kaukolas, kaukuolys)* reiškia sušalusios žemės grumstą (LKŽ V 421 — 429). *Kauku, kaukeliu, kaukoru* vadinamas ir stipraus kvapo daugiametis bulvių šeimos augalas *mandragora officinarium*. Mandragoros vadinimas tuo pačiu, kaip ir mitinės būtybės, vardu ypač parankus aiškinant pastarosios kilmę. Mandragoros šaknis, išsišakojanti į dvi ataugas, tarsi dvi žmogaus kojas, turi ypač daug alkaloidų. Dėl savo išvaizdos ir svaiginančių ypatybių jau nuo antikinių laikų ji vaidina svarbų vaidmenį tikėjimuose, ypač kaip meilės sukėlėja (Marzell, 1927, sk. 312—317). Vokiečiai mandragorą ir jai giminiškus augalus vadina *Alraun* ir laiko naminės dvasios, vadinamos tuo pačiu vardu, fetišais. Ši dvasia, kaip ir mūsų kaukas bei aitvaras, taip pat suteikianti namams laimę, skalsinanti gėrybes, nešanti pinigus. Mandragoros šaknį kaip skalsos ir laimės fetišą viduramžiais vokiečiai kartais iš tiesų pirkdavosi turgavietėse (plg. lietuvių aitvaro pirkimą) (Marzell, 1927, sk. 317—318). Alraun yra susijusi su vaisingumu (nėščios moterys ją nešiojasi prie savęs), vagimis (tikima, kad ji išauga iš pakarto vagies šlapimo arba spermos), gyvuliais (jodo

arklius, atima karvėms pieną) (Marzell, 1927, sk. 318—322).

Kitų tautų, visų pirma vokiečių, tikėjimai, susiję su mandragora, apskritai paremia teiginį apie kauko chtoninę prigimtį. Todėl nereikėtų labai kategoriškai sakyti, kad kaukas tiesiog atsiradęs iš barstuko. Barstukas galėjo būti lokalinis, tik Prūsijai būdingas pavadinimas. Tuo tarpu Lietuvoje panašias mitines būtybes, dar ir „nesukultūrintas", žmonės galėjo vadinti kaukais.

Kauko ryšys su žeme ir vandeniu abejonių nekelia, kaip ir aitvaro — su ugnimi ir oru. Šis ryšys iš karto suponuoja klausimą: kaipgi galėjo atsitikti, kad dvi priešingos prigimties mitinės būtybės, kurių viena įkūnija žemę ir vandenį, o kita — ugnį ir orą, ilgainiui taip sumišo viena su kita, jog dabar net mokslininkams sunku jas atskirti? Ieškodami atsakymo, turime sugrįžti prie senojo indoeuropiečių dvynių kulto ir su juo susijusio plataus tikėjimų komplekso.

Sakmių kaukai, kaip ir aitvarai, daugeliu savo bruožų yra giminiški dvyniams. Visų pirma, kaip ir dvyniams, jiems būdingas poriškumas. Jie du kartus gimsta (kiaušinio atsiradimas ir perinimas iš jo), yra perinami iš dviejų kuilio, eržilo arba gaidžio kiaušinių; kuilio kiaušiniai yra perinami durų staktoje — rąste, jungiančiame kitus du rąstus. Jie paprastai pasirodo dviese, jiems būdingos dvi spalvos: raudona ir balta (Prätorius, 1871, p. 29—30), raudona ir mėlyna (BLP II 136) ir t. t.

Ypatingo dėmesio vertas kaukų perinimo iš kuilio kiaušinio durų staktoje motyvas. Viena, durų stakta asocijuojasi su mediniu dvynių simboliu (žr. p. 181), o antra — pats kuilio (tiksliau — šerno) įvaizdis tam tikru mastu yra susijęs su dvynių kultu. Neatsitiktinai vieno iš germanų dvynio vardas yra *Ibor,* o jis reiškia šerną arba šerno iltį (Ward, 1968, p. 51).

Kaukų paskirtis nešti savo šeimininkams turtą, rūpintis arkliais susijusi su mūsų jau minėtomis dvynių, kaip derlingumo ir vaisingumo dievybių, maisto ir brangenybių

nešėjų, funkcijomis (Ward, 1968, p. 19—20; Ригведа, 1972, p. 166—169, 330 ir kt.). Tuo tarpu kaukų pomėgis siūti batus asocijuojasi su vieno iš dvynių — virtuozo amatininko, muzikanto — bruožais (Ward, 1968, p. 21—24).

Pagaliau reikia paminėti kad ir tolimą kauko gentinį, gimininį ryšį su dvyniais. Puškaičio, kurio globoje yra barstukai — kaukai, artimiausias atitikmuo senųjų indų mitologijoje yra Pušanas — dvynių sūnus.

Vadinasi, tiek lietuvių aitvaras, tiek kaukas yra susiję su tuo pačiu senuoju indoeuropiečių dvynių kultu. Iš čia ir kyla vidinis jų panašumas ir polinkis juos maišyti. Tačiau, kad ir keista, ryšys su dvyniais tam tikru atžvilgiu nulėmė ir jų skirtumus. Kad geriau galėtume suprasti šį iš pirmo žvilgsnio prieštaringą teiginį, reikia nedidelio ekskurso į pačią dvynių kulto prigimtį.

Socialinis pamatas, ant kurio formavosi dvynių vaizdiniai, buvo dualistinė pirmykštės visuomenės organizacija — genties susiskirstymas į dvi egzogamines fratrijas, gimines. Tarybinis rusų etnografas A. Zolotariovas (Золотарев, 1964), surinkęs nepaprastai daug medžiagos iš viso pasaulio tautų, įtikinamai įrodė, kad tai buvo pasaulinė gimininės santvarkos forma, dar palyginti iki nesenų laikų išsilaikiusi Australijos, Okeanijos, Amerikos ir kitų kraštų čiabuvių gentyse, gyvenusiose žemesnėje ekonominio bei visuomeninio gyvenimo raidos stadijoje. Jos pėdsakų aptinkame ir labai išsivysčiusių tautų (pvz., indoeuropiečių) senojoje valstybinėje santvarkoje, teisėje, papročiuose. Dualistinė organizacija buvo labai paveikusi pirmykščio žmogaus mąstymą, požiūrį į pasaulį. „Todėl išorinis pasaulis, — visai pagrįstai teigia A. Zolotariovas, — jam atrodo sutvarkytas ir suorganizuotas pagal tuos pačius principus, kaip ir visuomenė — padalytas į tas pačias gimines, totemus, fratrijas, kaip ir žmonės. Iš čia tas nuostabus visur pirmykštėse gentyse randamas viso pasaulio padalijimas į dvi fratrijas: viskas, kas bent kiek antagonistiška, vienas kitam priešpastatoma, tiesiog poriška, pa-

dalijama tarp fratrijų — dangus ir žemė, sausuma ir vanduo, rytai ir vakarai, pietūs ir šiaurė, požeminis ir antžeminis pasaulis, juoda ir balta, raudona ir juoda, karas ir taika, paukščiai ir keturkojai, pagaliau netgi atskiros gyvūnų, augalų rūšys ir negyvosios gamtos reiškiniai — yra padalijami, mūsų požiūriu, savavališkai, tačiau pagal pačių kūrėjų suprantamus principus ir grupes... Taip kyla pirmoji žmogaus protui pasiekiama išorinio pasaulio klasifikacija, susikuriamas primityvus, bet savotiškai logiškas požiūris į pasaulio sandarą" (Золотарев, 1964, p. 291—292). Šitas dualistinis mąstymas ypač užsikonservavo dvynių vaizdiniuose, kurie nuo seniausių laikų žinomi beveik viso pasaulio tautoms. Dvynių mitą A. Zolotariovas laiko svarbiausiuoju žmonijos mitu („основополагающий миф"), kuris sudarė pamatą atsirasti ne tik populiariems kosmogoniniams pasaulio kūrimo bei tvarkymo mitams, bet ir visoms dualistinėms religijoms (Золотарев, 1964, p. 293—297). Pirmykščiuose dvynių mituose, A. Zolotariovo nuomone, atsispindi dviejų fratrijų vienybė ir skirtumai (Золотарев, 1964, p. 121). Tos pačios opozicijos (dangus—žemė, sausuma—vanduo, saulė—mėnulis, karas—taika, raudona—balta, paukščiai—gyvuliai...), kurios vartojamos apibūdinant dvi fratrijas, būdingos ir dvyniams. Vienas iš dvynių paprastai siejamas su dangum, kitas — su žeme, vienas — su sausuma, kitas — su vandeniu, vienas su karu, kitas — su taika ir t. t. Daugelio pasaulio tautų mitologijose šie dvynių skirtumai neva plaukia iš dvilypės jų prigimties: vienas esąs paprasto žmogaus, o kitas — dieviškosios būtybės sūnus (Ward, 1968, p. 3—8).

Skirtingi ir indoeuropiečių dvyniai. Pavyzdžiui, graikų mitologijoje vienas iš jų yra šaunus kovotojas, medžiotojas, arklių tramdytojas *(hippŏdamos)*, o antras — virtuozas meistras *(amṓmēton)*, muzikantas (Ward, 1968, p. 21—22). Indų „Mahabharatos" dvyniai, Ašvinų sūnūs Nakua ir Sahadeva, vienas — narsus kovotojas, arklių treniruotojas ir tramdytojas, „ugninė akis", antras — švelnus,

laikingas bandos prižiūrėtojas. Nors pačioje „Rigvedoje“ Ašvinų skirtumai ir nepabrėžiami, tačiau, kaip rodo įžvalgūs S. Vikanderio tyrimai, jie nesunkiai pastebimi (Wikander, 1957). Todėl nenuostabu, kad povediniu laikotarpiu ypač iškeliamos juos išskiriančios opozicijos (dangus—žemė, diena—naktis, saulė—mėnulis) (Ригведа, 1972, p. 329). S. Vikanderis teigia, kad vieno dvynio siejimas su kariavimu, arkliais, o kito — su namų ūkiu, banda yra senas, siekiantis dar praindoeuropiečių laikus (Ward, 1968, p. 22).

Skirtumų, būdingų dvyniams, įžvelgiame ir lietuvių aitvaro — kauko vaizdiniuose: aitvaras labiau susijęs su dangum, ugnim, virtu ir keptu maistu, paukščiais, arkliais..., o kaukas — su žeme ir vandeniu, žaliu maistu, gyvuliais, amatais. Vadinasi, ir aitvaras, ir kaukas vienodai susiję su dvyniais, tik pirmasis yra artimesnis dangiškajam, ugniniam, energingajam dvyniui, o antras — žemiškajam, gyvulių prižiūrėtojui[15]. Tačiau abu šie vaizdiniai (kaip matėme, nagrinėdami aitvaro ryšį su naminiu) vėlesniųjų laikų tautosakoje taip smarkiai tarp savęs susipynę, kad ieškoti griežto jų priešpastatymo būtų bergždžias darbas. Be to, vargu ar aitvaro ir kauko ryšys su atskirais dvyniais buvo visa apimantis, nes nė viename iš jų neatsispindi svarbiausioji dieviškojo indoeuropiečių dvynio ypatybė — kariavimas, o abiem būdingas antrojo dvynio polinkis rūpintis gyvuliais, ryšys su derlingumu ir vaisingumu.

Nors teiginys apie aitvaro ir kauko sąsajas su atskirais dvyniais dar atrodo labai hipotetinis, reikalingas detalesnių tyrimų, tačiau jų (ypač aitvaro) ryšys apskritai su dvynių vaizdiniais abejonių nekelia. Bet ir šio ryšio nerei-

---

[15] Jeigu iš tiesų kauko vaizdinys būtų susijęs su vienu dvyniu, o aitvaro — su kitu, tai šių vaizdinių paplitimo geografija leistų daryti plačius apibendrinimus apie pirmykštį dualistinį lietuvių genčių pasidalijimą ir su tuo susijusius tam tikrus regionalinius religijos bei mitologijos skirtumus, nes kauko vaizdinys žinomas tik žemaičiams, net aitvaras čia vadinamas *kauku*.

kia perdėti. Nustačius nemaža aitvaro (iš dalies ir kauko) bendrų bruožų su dvyniais, vis dėlto reikia pripažinti, kad ne mažiau jie turi ir skirtumų. Svarbiausias iš jų — skirtinga vienų ir kitų padėtis panteone ir iš to kylantis visas pasekmių kompleksas. Dvyniai — garbinami dievai, o aitvarai ir kaukai — paprasti demonai.

Skirtinga dvynių ir aitvarų bei kaukų padėtis panteone leidžia šiek tiek patikslinti ir jų tarpusavio ryšio pobūdį. Sprendžiant šią problemą, galimos skirtingos prielaidos, būtent: 1. Lietuvių aitvarai ir kaukai yra senesni už indoeuropiečių dvynius; jie tiksliau ir plačiau atspindi pirmykštę dualistinę visuomenės organizaciją ir su ja susijusį žmogaus mąstymą. Jų pagrindu formavosi patys dvynių vaizdiniai. 2. Aitvarai ir kaukai žmonių sąmonėje gyvavo šalia dvynių, kaip jiems arba jų artimai giminiškiems dievams pavaldūs demonai (plg. barstukus, Puškaičio pavaldinius). 3. Aitvaro ir kauko vaizdiniai išsirutuliojo iš dvynių, pamirštant ir deformuojant atskiras jų ypatybes.

Priimtiniausia mums atrodo trečioji prielaida. Jau pati dvilypė dvynių prigimtis ir padėtis panteone leidžia juos pažeminti, sudemoninti. Pavyzdžiui, nors indų Ašvinai „Rigvedoje“ iškeliami tarp svarbiausiųjų dievų, jiems paskirta apie 50 himnų, vis dėlto dėl glaudžių ryšių su žmonėmis jie laikomi nešvariais, žemesniais už kitus dievus, jiems neleidžiama dalyvauti Somos aukojime (Ward, 1968, p. 25). Panaši graikų Dioskurų padėtis. Nors jie laikomi populiariais dievais, bet Olimpe neturi pastovios vietos, keliauja po žmones, dalyvauja jų kovose ir šventėse, neretai įsikūnija mirtingų dvynių porose (Ward, 1968, p. 25—26). Apskritai dvyniai yra artimesni žmonėms, o ne dievams. Žemdirbiai ir gyvulių augintojai, kurie kiek kitaip žiūri į panteoną, negu kariai ar valdantieji, dvynius, jau ir taip gana žemiškus, dar labiau nužemino ir sudemonino. Vis labiau stiprėjo jų kaip naudos teikėjų, derlingumo ir gyvulių globėjų funkcijos, o funkcijos, susijusios su kariavimu, liko visai pamirštos. Nemaža įtakos čia, ko gero, turėjo ir sąmoningos religijų reformos, dėl pakitusių eko-

nominių-politinių atskiros visuomenės sąlygų. Šiuo požiūriu ypač pamokantis yra senųjų dvynių likimas iraniečių mitologijoje. Avestoje yra išlaikytas garsusis Ašvinų epitetas *Nāsatyā* — *ąŋahNth āy*, kuriuo vadinamas blogas demonas. Tas indų dvynys, kuris buvo susietas su arkliais ir kariavimu, naujoje Zaroastros religijoje nužemintas iki blogo demono lygio, o tas, kuris rūpinasi gyvuliais, namų ūkiu, atrodo, yra įkūnytas Ahuros Mazdo *(Ahura Mazdāh)* sūnuje *Ator* (Ward, 1968, p. 22), kurio vardas giminiškas mūsų aitvarui. Iraniečių tikėjimai, ko gero, yra šiek tiek paveikę mūsų aitvaro vaizdinio formavimąsi.

Galutinai sudemoninti aitvaro ir kauko vaizdinius nemažai padėjo ir krikščionybė. Ryškiausiai krikščionybės įtaka atsispindi aitvaro, kaip blogos būtybės traktavime. Stipri krikščionybės įtaka jaučiama beveik visose sakmėse apie aitvaro pirkimą. Tačiau ir čia pro krikščionių religijos apvalkalą netyčiom prasiskverbia senesnis tikėjimas, susijęs su daiktų fetišizmu.

Lietuvių aitvaro vaizdinį ir sakmes apie jį krikščionybė mažiau palietė negu, pavyzdžiui, latvių. Tai jau yra pastebėjęs ir L. Adamovičius (Adamovičs, 1940, p. 348). Dar mažiau krikščionybės tepaveiktas kauko vaizdinys.

IV SKYRIUS

„NEPAPRASTI“ ŽMONĖS

Kiekvienoje religijoje bei mitologijoje labai svarbų vaidmenį vaidina neva nepaprasti, antgamtinių savybių turintys žmonės. Tarybinis rusų mokslininkas S. Tokarevas mano, kad pirmapradis objektas, kuriam buvo priskirtos antgamtinės savybės, buvo ne atskiri gamtos daiktai ar fantastiniai paveikslai, o konkreti bendruomenėje išsiskirianti asmenybė (Токарев, 1957, p. 20). Sakmės ir tikėjimai apie juos buvo paplitę ir lietuvių liaudyje.

XIX—XX a. užfiksuota sakmių apie šias „nepaprastų“ žmonių kategorijas: a) raganas, b) burtininkus, c) žmones blogomis akimis, d) užkalbėtojus, e) dvasregius, f) vilktakius. Tikėjimas tų vadinamųjų nepaprastų žmonių galia kai kuriose Lietuvos vietose išsilaikė net iki šių dienų.

1. ŠALTINIŲ IR TYRINĖJIMO APŽVALGA

Neva antgamtinių savybių turintys žmonės buvo populiarūs ir senojoje lietuvių bei kitų baltų religijoje.

1075 m. vokiečių kronikininkas Adomas Bremenietis, rašydamas apie Kuršių kraštą, teigia, kad kuršių namai esą pilni pranašautojų ir burtininkų („divinis auguribus atque nigromanticis omnes domus plenae sunt? — Manhardt, 1936, p. 12), o 1249 m. vasario 7 d. kryžiuočių ordino ir prūsų taikos sutartyje sakoma, kad prūsai „pasižadą savo tarpe neturėti apsimetėlių tulisonų *(Tulissones)* arba ligašonų *(Ligaschones)*, kurie, tarsi giminių kunigai, žuvusių laidotuvėse daro paslaugas“. Jie išaukštiną velionio darbus ir, nukreipę į dangų akis, tvirtiną, jog matą mirusįjį, su palyda lekiantį ant žirgo dangaus skliautu į aną gyvenimą (Mannhardt, 1936, p. 42). Vadinasi, sutar-

tyje minimi asmenys irgi nėra paprasti laidotuvių ceremonialo atlikėjai, o, to meto prūsų manymu, antgamtinėmis savybėmis apdovanoti žmonės, sugebą matyti mirusiųjų vėles. Nėra duomenų, nušviečiančių kitas šių dvasininkų pareigas, tačiau galima manyti, kad jos nesiribojo vien laidotuvėmis ir kad šie dvasininkai buvo svarbiausi senosios religijos saugotojai, juo labiau kad toliau toje pačioje sutartyje sakoma: „...tokiais ir panašiais melais jie atitraukia tautą [nuo krikščionybės] ir vėl šaukia į genčių papročius“ (Mannhardt, 1936, p. 42).

Kad Prūsijoje XV a. pradžioje dar buvo buriama, rodo ordino magistro Ulricho von Jungingeno 1408 m. lapkričio 30 d., Povilo von Rusdorfo 1427 m. sausio 26 d. ir kiti įsakai (Töppen, 1878, p. 117, 469).

Neva antgamtinių savybių turintys žmonės buvo gerbiami ne tik Kurše, Prūsuose, bet ir Lietuvoje. Tai rodo husito Jeronimo Prahiškio (1369?—1440) pranešimai apie senuosius lietuvių tikėjimus, kuriuos pateikė Italijos diplomatas Enėjus Silvijus Pikolominis, XV a. rašęs apie Lietuvą. Jeronimas Prahiškis buvo aptikęs gentį, kuri garbino šventąją ugnį ir ją vadino amžinąja. Ugnį kurstę ir saugoję dvasininkai. Į juos kreipdavęsi ligoniai, prašydami patarimo. Naktį dvasininkai prisiartindavę prie ugnies ir neva matydavę sergančiojo šešėlį, iš kurio spręsdavę, ar jis pagysiąs, ar mirsiąs (Mannhardt, 1936, p. 135—136). Vadinasi, Jeronimo Prahiškio apibūdinti ugnies kurstytojai buvo ir žmonių likimo pranašautojai.

Vilniaus dvasininką, vietos žmonių vadinamą *Znicz,* mini lenkų kronikininkas J. Dlugošas, pasakodamas apie žemaičių krikštą 1413—1418 m. Kronikoje (1455—1480) jis nurodo, kad šis dvasininkas „klaidingai pranašaudavo“ būsimus dalykus, tarsi viską iš dievų sužinojęs (Mannhardt, 1936, p. 139).

Dvasininkus, kurie buvo ne tik tam tikrų kulto apeigų atlikėjai, bet ir žmogaus gyvenimo bei gamtos reiškinių pranašautojai, mini daugelis XVI a. ir vėlesnių rašytinių šaltinių.

Yra neabejotinas ryšys tarp senuosiuose šaltiniuose minimų kulto tarnų, turinčių antgamtinių savybių, ir XIX—XX a. liaudies tikėjimuose bei sakmėse vaizduojamų „nepaprastų“ žmonių. Jie irgi kartais atlieka tas pačias funkcijas: mato mirusiųjų vėles, išpranašauja ligonio mirtį arba pagijimą, buria ateitį ir pan. Tačiau senuosiuose šaltiniuose minimų kulto tarnų negalima visiškai sutapatinti su „nepaprastais“ žmonėmis. Kulto tarnai tolygūs „nepaprastiems“ žmonėms tik ten, kur vadinami tokiais pat vardais (pvz., *žyniais, burtininkais*...) ir atlieka tas pačias funkcijas. Tačiau ir tokių žinių yra beveik visuose senuosiuose lietuviškuose raštuose.

Pirmosios lietuviškos knygos (1547) prakalboje minima burtininkė. Prakalbos autorius Mažvydas pasipiktinęs sako, kad beveik kiekvienas žmogus, paklaustas apie krikščioniškąjį tikėjimą, atsakąs:

Dewa priſakimu bila aſch nekada negirdelau
Nei ſtraipſcʒiu weras krikſcʒianiu ſkaicʒiau.
Baßnicʒia nog deſchimes metu nebuwau
Tektai ſuburtinikie ant burtas weiʒdedavau.
Begiereſny su ſchwenta burtiuikie[1] gaidi walgiti
Neig baßnicʒio ſchaukima ßeku glauſiti.

(Mažvydas, 1974, p. 104)

XVI a. „nepaprasti“ žmonės minimi J. Bretkūno[2] ir M.

---

[1] Žodyje burtiuikie *u* vietoj *n* tikriausiai reikia laikyti korektūros klaida, žodis skaitytinas: *burtinikie*.

[2] J. Bretkūnas „Biblijoje“ mini burtininkus ir žynius (Bretkūnas, 1590, I Mozės knyga, 41 perskyrimas, 8 sakinys), o „Postilėje“ — žynius, burtininkus ir raganas (Bretkūnas, 1591, p. 192, 229, 234).

J. Bretkūno „Biblija“ versta iš vokiško M. Liuterio „Biblijos“ vertimo (žr. Gineitis, 1957, p. 165). Žynio ir burtininko vardai pavartoti kaip vokiškų žodžių atitikmenys. Matyt, abiejų vardų reikšmės to meto lietuvių kalboje buvo panašios arba visai tapačios, nes, versdamas *Wahrsager,* J. Bretkūnas iš karto buvo parašęs *Burtininkus,* o skliausteliuose — *Szinius.* Paskui *Szinius* išbraukė ir parašė jį toliau tame pačiame sakinyje kaip vokiško *Weise* atitikmenį. Vadinasi, *žynį* buvo parašęs kaip burtininko sinonimą ir tik paskui, nesurasdamas kito atitikmens žodžiui *Weise,* išbraukė.

Daukšos[3] religiniuose raštuose, o XVII a. — S. B. Chilinskio „Biblijoje“ (Biblia, 1958, p. 209, 407, 410 ir kt.), Lietuvos reformatų 1653 m. išleistoje maldų knygoje (Summa, 1653, p. 55), K. Širvydo[4] (Širvydas, 1620, p. 16, 71, 197) ir buv. Karaliaučiaus archyve rastuose žodynuose (Lexicon, XVII a., p. 30, 97, 204, 210, 216; Clavis, 1673—1701, p. 304, 1035), D. Kleino gramatikose (Klein, 1653, p. 9,

„Postilė“ yra originalus kūrinys, nors autorius ir sakosi, kad, ją rašydamas, naudojęsis žymiausių teologų komentarais. Todėl pastabose apie „nepaprastus“ žmones daugiau ar mažiau atsispindi tuometiniai mūsų liaudies tikėjimai.

[3] Užuominų apie „nepaprastus“ žmones yra M. Daukšos „Katekizme“ ir „Postilėje“. „Katekizme“ Daukša, komentuodamas „Dešimt dievo prisakymų“, sako, jog tie ypač nusidedą, kurie „ʒinauia /búrę/ nůdiia /áłwu yr waßkú łâia/ ant' pútos ir ant pâuto węiʒdi...“ (Daugßa, 1595, p. 76—77). M. Daukšos pastaba apie būrimus buvo panaudota ir kitame to paties lenkiško J. Ledesmos „Katekizmo“ vertime į lietuvių kalbą (Bystroń, 1890, p. 65), kuris buvo parengtas didelėje M. Daukšos įtakoje (Lebedys, 1963, p. 364).

M. Daukšos „Postilėje“ minimi juodaknygiai, žokininkai (tikriausiai — žolininkai); žolinėjimas minimas ir 483 puslapyje („ne tekėkime ʒinawimump / ʒolineimump/ burtump/ praktikoriump“), žyniai, burtininkės, praktikoriai, maktematočiai, nuodininkės (Davksza, 1599, p. 59, 336, 356, 485, 526). M. Daukšos „Postilė“ versta iš lenkiškos J. Vujeko „Postilės“ (J. Lebedys, 1963, p. 251), ir visi „nepaprastų“ žmonių vardai pavartoti kaip lenkiškų žodžių atitikmenys. Tik žodis *ʒiniump* pridėtas paties vertėjo, nes lenkiškame tekste minimos tik moterys *(do bab); (cʒernakniʒniku* ir *ʒolinikiu* vardai vartojami ir Morkūno „Postilėje“ (Morkunas, 1600, p. 179).

[4] K. Širvydo žodyne minimi nuodininkai, burtininkai, žyniai ir raganos. Iš lenkiškų ir lotyniškų atitikmenų galima spėti, kad nuodininkai skyrėsi nuo burtininkų ir žynių. Kaip atitikmuo nuodininkui pateikiamas *cʒarownik* ir nurodoma, kad jo prasmė tokia pat, kaip ***cʒarnoksięʒnik*** (p. 16). O pastarąjį žodį į lietuvių k. verčia: kurſai ſu *welinu ʒiniu turi* /ir *ʒinklus kokiuos per gi daro,* o į lotynų — *magus, praestigiatur, necromanticus* (p. 16). Vadinasi, nuodininku autorius laiko žmogų, kuris, velnio padedamas, praktikuoja tam tikrus burtus, kerėjimus. Burtininko atitikmenys pateikiami lenk. *Wróʒek,* lot. *augur, fates,* o žynio — lenk. *Wießciek, Wießcʒbar,* lot. *augur, aruspex, ariolus* (p. 197). Vadinasi, burtininkai ir žyniai laikomi ateities pranašautojais, nesiejami su velniu ir į juos nežiūrima neigiamai. *Burtininkas* ir *ʒinik* iš dalies vartojami kaip sinonimai.

36; Klein, 1654, p. 15). Visuose išvardytuose raštuose minimi žyniai ir burtininkai, o kai kuriuose (J. Bretkūno „Postilėje“, visuose žodynuose) — ir raganos. Karaliaučiaus archyve rastuose žodynuose, datuojamuose XVII a., pirmą kartą minimi žadėtojai (*užzadetojas* — Lexicon, XVII a., p. 30; ***Užžadėtojis, žadėtojis*** — Clavis, 1673 — 1701, p. 304, 1035), nors pirmosios žinios apie užkalbėjimus yra dar senesnės[5].

XVI—XVII a. lietuviškuose raštuose užfiksuotas žinias apie „nepaprastus“ žmones papildo to laikotarpio raganų teismo bylos[6] ir bažnyčių vizitacijų aktai (Mannhardt, 1936, p. 428—430).

Visos apžvelgtosios žinios apie „nepaprastus“ žmones yra sporadinės. Į seniausius istorinius šaltinius, religinio ir kalbinio pobūdžio raštus bei teismo dekretus jos pateko kaip eiliniai to meto tikrovę atspindį faktai.

---

[5] Moterys jau XVI a. viduryje užsiiminėjo užkalbinėjimais (1559—1560 m. protokoluose yra užkalbėjimais apkaltintos moters parodymai). Pasirodo, jau tuo metu buvo užkalbama, norint sužadinti meilę ir ginantis nuo įvairių ligų. Už užkalbinėjimus buvo imamas mokestis natūra. Valdžia užkalbėtojus žiauriai persekiojo (Augstkalns, 1937).

[6] Seniausia mums žinoma raganų teismo byla yra aprašyta 1587 m. Ukmergės miesto teismo dekrete. Šioje byloje Ukmergės žydo Mejerio tarnaitė Agota Jurėnaitė kaltinama su burtų pagalba sudeginusi bajoro Žardeckio arklius ir pakenkusi jo sveikatai. Kaltinamoji teisinosi atlikusi tam tikrus burtus (prie bajoro arklidžių užkasusi juodo katino koja's) ne norėdama bajorui pakenkti, o prisivilioti jo arklininką J. Bielanį. Meilės burtų tarnaitę išmokiusi kažkokia vieniša moteris Lukšienė. Neištvėrusi kankinimų, teisiamoji prisipažino mokanti raganauti ir buvo nuteista gyva sudeginti ant laužo. Iš bylos aprašymo matyti, kad XVI a. buvo tikima, jog burtininkės galinčios padėti meilės reikaluose, pakenkti žmogaus turtui ir sveikatai.

Gaila, kad šis svarbus dokumentas, rašant apie jį 1936 m., buvo laisvai perpasakotas, nenurodoma jo metrika (Tučas, 1936).

1615 m. Breslaujos apskrities teismo dekrete aprašomas trijų Magūnų kaimo (dabar Ignalinos r., Rimšės apyl.) valstiečių tardymas, teismas ir nuosprendžio vykdymas. Visas kaimas juos kaltino kenkimu gyvuliams. Kaltinamieji buvo metami į vandenį ir, kadangi nė vienas neskendo, visi buvo pripažinti kaltais ir po ilgų kankinimų ketvirtą dieną sudeginti ant laužo (Спрогис, 1896).

„Nepaprastais“ žmonėmis moksliniu požiūriu XVII a. pirmasis susidomėjo M. Pretorijus, kuris paskyrė jiems nemaža vietos savo etnografiniame veikale „Prūsijos įdomybės“ (Prätorius, 1871).

Visus „nepaprastus“ žmones M. Pretorijus dažniausiai vadina vaidilomis (*Weidulis, Weidulut,* dgs. *Weidulli,* vok. *Weideler, Wedeler,* dgs. *Weiduluten, Weydelutten*)[7]. Šis vardas jau buvo vartojamas prieš M. Pretorijų[8]. Senuo-

---

[7] Vokiška rašyba *ei* žymi dvigarsį *ai,* tad *Weidulis, Weidulut* tikriausiai reikia skaityti *Waidulis, Waidulut.*

[8] Pirmasis jį mini vienuolis Henrikas Beringeris 1428 m. memorandume magistrui Povilui fon Rusdorfui. Kalbėdamas apie dorovės smukimą Prūsų krašte, jis sako, kad pagonišku būdu prūsai laikosi šventųjų ir vaidilų („halden sy noch dy heydensche weyse, mit heilgen und wandeln“) (Mannhardt, 1936, p. 164). A. Mežinskio ir V. Manharto nuomone, žodį *wandelen* reikia skaityti *weidelen;* raidė *n* vietoj *i* atsiradusi per klaidą (žr. Mierzyński, 1892, p. 151; Mannhardt, 1936. p. 164).

Šiais vardais vadinamus žmones plačiai aprašo kronikininkas S. Grunau (1517—1521). Anot jo, tie žmonės (vyrai ir moterys) buvę kulto tarnai, kurie prižiūrėdavę šventąją ugnį, atlikinėdavę aukojimo ceremonijas. Jie gyvendavę nekaltybėje, nusižeminę, daug melsdavęsi, užtat su jais miegančiais kalbėdavę dievai. Jie užburdavę (*segnen*) sergančius žmones, gyvulius, pranešdavę, kada reikia piauti šieną, javus, pasakydavę, kur yra dingęs daiktas ir pan. Susirinkusiems žmonėms jie skelbdavę dievų valią. Jų buvę daug visame Prūsų krašte (Mannhardt, 1936, p. 200—201).

S. Grunau šių kulto tarnų vardą rašo nevienodai. Kaip yra nurodęs K. Būga, prūsiškai jų vardai buvo tariami *vaidil-utis* (mažybine forma), *vaidilas.* O *vaidilas* etimologiškai reiškiąs tą pat, ką ir *sapiens*=viduramžių vok. *Wiste*=„žynys“ (Būga, 1958, p. 185—186). Šaknis *vaid* — yra kilusi iš ide *u̯oi̯p* „žinoti“ (žr. Slupski, 1971, p. 306—307).

Vadinasi, sprendžiant iš pavadinimo etimologijos ir kai kurių funkcijų (užburia sergančius žmones, gyvulius, praneša, kada reikia piauti šieną, javus, parodo, kur yra dingęs daiktas), S. Grunau aprašomi vaidilos priklauso panašiai žmonių kategorijai, kaip ir žyniai. V. Manhartas mano, kad tai ir buvę paprasti žyniavimu užsiiminėję žmonės, o jų ryšį su kultu sugalvojęs pats S. Grunau (Mannhardt, 1936, p. 212—213).

„Sūduvių knygelėje“ (XVI a.) nurodoma, kad vaidilos (*Weideler*) dar vadinami *Segnoten.* Jie paprastai esą neturtingi luošiai arba nere-

siuose šaltiniuose vaidilomis vadinami žyniavimu užsiiminėją kulto tarnai, o vėliau ir paprasti žyniai.

M. Pretorijus visus vaidilas skirsto pagal tai, kokias priemones savo tikslams pasiekti jie vartoja, ir išvardija daugiau kaip dvidešimt jų grupių: 1) *Waszkones,* 2) *Szwinnutzei,* 3) *Szwakones. Dumones,* 4) *Puttones (Puttweisdys),* 5) *Orones,* 6) *Szweigdžuruones,* 7) *Lekkutones (Paukszttućiei),* 8) *Widdurones,* 9) *Kraujuttei,* 10) *Pustones,* 11) *Seitones,* 12) *Sietones,* 13) *Wejones,* 14) *Udones, Wanduolutti, Neruttei, Udburtulli,* 15) *Taukuttei,* 16) *Stiklorei,* 17) *Zerkoluttei,* 18) *Zolinininkei,* 19) *Szwalgones,* 20) *Zaltones,* 21) *Szweronei,* 22) *Medziorei,* 23) *Kaukuczones, Baržtukkones,* 24) *Sapnonei...*

M. Pretorijus ne tik suminėjo šias „nepaprastų" žmonių kategorijas, bet ir stengėsi jas plačiau apibūdinti.

Beveik visi išvardyti vaidilos pranašauja *(wahrsagen).* Pavyzdžiui, *Waszkones* pranašauja, ar seksis prekyba alum, nustato vagį ir randa pavogtą daiktą, pasako, pasveiks ar mirs sergantis žmogus; *Szwalgones* išpranašauja, kokia bus jaunavedžių laimė, ir pan.

Kaip rašo M. Pretorijus, vaidilos taip pat sugeba paveikti žmogų ir gamtos reiškinius: *Kraujuttei* sustabdą kraują, *Pustones* pagydą arba, priešingai, dar padidiną žaizdas, *Wejones* valdą audras, užkalbą ugnį, *Neruttei* užburią žuvis, kad jų niekas nesugautų. *Zaltones* sušaukią gyvates, *Kaukuczones* užburią kaukučius ir t. t. Ypač galingi esą *Zolinininkei.* Jie užšaldą verdantį vandenį, padau-

---

giai. Į juos kreipiamasi, kai ką nors pavagia. Jie taip pat gydo įvairias arklių, karvių ir žmonių ligas („segnen sie allerlei Kranckheiten, pferde, kuhe, menschen..." (Mannhardt, 1936, p. 259—260).

Daugelį S. Grunau minčių apie vaidilas pakartojo L. Davidas 1576 m. (David, 1812, p. 37). Tačiau L. Davido veikale yra ir jo laikui būdingų pastabų. Pasak L. Davido, Prūsų krašte esą daug ne tik burtininkų ir raganų („zobern und Hexen"), bet ir vaidilų („waidelern und waidelerinnen"), kurie užburią sergančius žmones ir gyvulius. Žmonės tikį, kad jie gali padėti, tačiau patys vaidilos esą tikri vargšai: neturtingi elgetos, kerdžiai, verpėjos, nepastovaus *(lore)* užsiėmimo žmonės, ir patys sau jie nieko negalį padėti.

giną pieną, sukelią lietų, sustabdą ugnį, sulaiką jūros bangas, žmonėms atimą protą, priverčią įsimylėti, nesustabdomai juoktis, patys pasidarą nematomi ir pan.

Savo tikslą vaidilos pasiekia skirtingomis priemonėmis: *Waszkonis* lieją vašką į alaus puodelį ir pranašaują iš sustingusio vaško ženklų; *Szwinutzei* lieją šviną, *Szwakones* burią iš degančios žvakės dūmų, *Puttones* — iš alaus putų, *Orones* — iš oro, *Lekkutones* — iš paukščių skridimo ir klyksmo, *Widdurones* — iš dievams paaukotų gyvulių vidurių, *Kraujuttei* — iš kraujo tekėjimo, spalvos ir skonio, *Wejones* — iš vėjo ir t. t. (Prätorius, 1871, p. 41—48).

„Prūsijos įdomybėse" dar minimi žyniai ir burtininkai, tačiau jie nelaikomi tokia atskira „nepaprastų" žmonių kategorija, kaip *Waszkones, Dumones* ir kiti. Autorius tik užsimena, kad kerėtojai *(Zauberer)* dar esą vadinami žyniais *(żynnys, żinnei)* ir moninінkais *(Moninınks)*. *Burtons* esąs bendras pavadinimas *(Generalvocabulum)*, o *burten*, kaip ir *weideln*, reiškią tą pat — *zaubern*.

Visos išvardytos „nepaprastų" žmonių kategorijos, M. Pretorijaus teigimu, tuo metu dar tebeegzistavusios. Informacijų apie jas M. Pretorijui suteikę įvairūs keliauninkai, bažnyčios tarnai — žmonės iš liaudies. Daugelį „nepaprastų" žmonių veiksmų autorius pats, kiek leidusios sąlygos, stebėjęs ir tiksliai viską aprašęs[9]. Tačiau M. Pre-

---

[9] Šiuo požiūriu ypač įdomus ir vertingas yra vieno būrimo, kurio klausęsis pats M. Pretorijus, aprašymas.

Išgirdęs iš aplinkinių žmonių, kad viena Varkalių moteris užsiiminėja „velnio išmone" *(Teufelskunst)*, M. Pretorijus susitaręs pasiuntė pas ją savo draugą, kad šis sakytųsi, jog jam pavogę jaučius. Pats M. Pretorijus su pamokslininku pasislėpė jaujos, kurioje moteris atlikinėdavo būrimus, pastoginėje. Apie 9 val. moteris, atėjusi į jaują, labai daug meldėsi, atlikinėjo įvairias ceremonijas ir prašė dievą *Zemeluks*, kad leistų jai sužinoti, kur yra vagis. Po pusvalandžio maldavimų kažkas dusliu balsu pasakęs, kad jaučiai nesą pavogti, o tik paklydę. Kai moteris ėjo iš jaujos, iš savo slėptuvės išlindę M. Pretorijus su pamokslininku. Moteris iš baimės net nualpusi. Tačiau, kai M. Pretorijus užtikrinęs, kad visai nelaiką jos ragana, moteris pasakiusi,

torijus buvo susipažinęs su S. Grunau, J. Melecijaus, A. Gvaninio, J. Lasickio darbais, ir šie autoriai jį šiek tiek yra paveikę. Pavyzdžiui, išvardydamas prūsų garbinamus dievus, M. Pretorijus naudojosi J. Lasickio sudarytu dievų sąrašu. Autorius pateikia ir ankstesniuose šaltiniuose jau pavartotus tokius „nepaprastų" žmonių pavadinimus, kaip *Zygenotten, Tillussuones, Lingussuones, Wurskaitei, Burtonei,* ir jau mūsų aptartą vardą *Weydelutten.* Tačiau žinių apie „nepaprastus" žmones senieji šaltiniai negalėjo labiau paveikti, nes dažniausiai jos yra pateikiamos iš viso pirmą kartą. Tik abejotina, ar tuo metu buvo tiek daug atskirų „nepaprastų" žmonių kategorijų. Tikriausiai tie patys burtininkai ar žyniai būsimus dalykus pranašaudavo įvairiais būdais.

Vienas M. Pretorijaus aprašytas „nepaprastų" žmonių funkcijas (padeda surasti vagį, išpranašauja, pasveiks ar mirs ligonis, sustabdo tekantį kraują, sušaukia gyvates, užburia ugnį, sukelia meilę ir pan.) atlikinėja XIX—XX a. užfiksuotose sakmėse pavaizduoti burtininkai, užkalbėtojai bei kiti „nepaprasti" žmonės. Kitos funkcijos (užburia kaukus, iš tekančio kraujo sprendžia apie laimingus arba nelaimingus įvykius ir pan.) tautosakoje ir etnografinėje medžiagoje iš viso neminimos. O dar kitos ir ypač kai kurie būrimai XIX a. — XX a. pradžioje įgavo kitokią paskirtį. Vašką, šviną liedavo, į veidrodį žiūrėdavo ne specialūs burtininkai, o paprasti žmonės per tam tikras kalendorines šventes (kūčias, Naujuosius metus), norėdami sužinoti būsimus dalykus. Pastaruoju metu šie veiksmai yra virtę pramogomis. Ne tik burtininkai, bet ir daugelis paprastų žmonių XIX a. —XX a. pradžioje iš gyvulių vi-

---

kad mokanti kalbėti pilvo kalba ir tą sugebėjimą pademonstravusi M. Pretorijaus akivaizdoje (Mannhardt, 1936, p. 532—533).

Kaip vėliau pamatysime, pasitaiko sakmių, kuriose pasakojama, kaip žmonės kreipiasi į burtininkus, norėdami surasti pavogtą gyvulį. Pasislėpę jie girdi, kaip burtininkas su kažkuo kalbasi. Tas „kažkas" pasakąs, kur yra dingę gyvuliai. XIX—XX a. užrašytose sakmėse šitas kitas balsas priskiriamas velniui.

durių (pvz., kiaulės kasos) spręsdavo, kokia bus žiema, kada prasidės sėjos metas; iš paukščių, žvėrių laikysenos nustatydavo oro pasikeitimus ir pan.

Iš M. Pretorijaus pateiktų žinių matyti, kad tikėjimas „nepaprastais“ žmonėmis Rytų Prūsijoje buvo labai paplitęs. Būrimu užsiiminėjo specialių išskirtinių giminių atstovai, savo galią neva gavę iš aukščiau. Vienas toks M. Pretorijaus aprašytas žmogus savo giminę (ir galią) kildinęs net iš vyriausiojo prūsų dvasininko *Krywe Kruwulû* (Mannhardt, 1936, p. 558).

Žvalgonis, putonis, vėjonis, pustonis, sėtonis, žvakonis ir burtonis bei jų atliekamas funkcijas aprašė K. Hartknochas „Prūsų istorijoje“ (Hartknoch, 1684, p. 153—155). Tačiau autorius pažymėjo, kad žinių apie šiuos žmones jam suteikęs M. Pretorijus, o senuosiuose raštuose jie nesą minimi. K. Hartknocho nuomone, tai nesą kulto tarnai, o paprasti būrimo ir pranašavimo išmokę žmonės (Hartknoch, 1684, p. 153).

„Nepaprasti“ žmonės minimi visuose XVIII a. Rytų Prūsijoje sudarytuose (F. V. Hako, J. Brodovskio, P. Ruigio, K. Milkaus) žodynuose. Svarbiausias žodžių šaltinis šiems žodynams (išskyrus nebent J. Brodovskio žodyną) buvo lietuvių kalba rašytos knygos, ypač biblijos vertimai. „Nepaprastų“ žmonių pavadinimai į juos dažniausiai pateko ne iš to meto gyvosios kalbos, o iš seniausių rašytinių šaltinių. Be to, vėlesnių žodynų sudarinėtojai naudodavosi savo pirmtakų darbais. Todėl atskiri žodžiai dažnai mechaniškai buvo perkeliami iš vieno žodyno į kitą. Vis dėlto juose atsispindi ir to meto liaudies tikėjimai.

Žodynuose minimi burtininkai, „monytojai“, žadėtojai, žyniai, raganos[10]. Kartais šie žodžiai pavartojami ir kaip

---

[10] F. V. Hako žodyne minimas žynys ir žadėtojas (Haack, 1730, p. 223, 227), J. Brodovskio — burtininkas, „monytojas“, žadėtojas, žynys,-ė, ragana (Brodowskij, 1713—1744, p. 231, 695), P. Ruigio— burtininkas,-ė, žadėtojas, „monytojas“, žynys,-ė, ragana (Ruhig, 1747, I, p. 19, 184, 192; II, p. 65, 203, 391, 397, 409, 410). K. Milkaus žodyne minimi tie patys „nepaprasti“ žmonės, kaip ir P. Ruigio (Mielcke, 1800, I, p. 36, 336; II, p. 87, 88, 270, 526, 535, 551, 553).

sinonimai, tačiau dažniausiai turi skirtingas reikšmes, ypač *žadėtojas*. J. Brodovskio, P. Ruigio ir K. Milkaus žodynuose *žadėtojas* pateikiamas kaip pirmasis vokiško žodžio *Beschwerer* atitikmuo. Matyt, šie žmonės dažniausiai užkalbinėdavo ligas, nes P. Ruigys ir K. Milkus juos dar vadina „žmonėmis, kurie gydo burtais“ („abergläubischer Gesundmacher“) (Ruhig, 1747, I, p. 184; Mielcke, 1800, I, p. 336). Tur būt, dažnai tuo metu būdavo užkalbama ir nuo kraujavimo, pasiutusio šuns įkandimo bei gyvatės įkirtimo, nes P. Ruigys ir K. Milkus pateikia žodžius: *apžadu kraują, apžadu šunį*, o J. Brodovskis — *gyvačių apžadėtojas* (Brodowskij, 1713—1744, p. 231). *Žynys* ir *burtininkas* dažniausiai vartojami kaip sinonimai, atitinkantys vokiškus žodžius *Zauberer* ir *Wahrsager*, nors J. Brodovskis *žynį* pavartoja kaip vokiečių *Hexen Meister* atitikmenį (Brodowskij, 1713—1744, p. 231), o *burtininkas* P. Ruigio ir K. Milkaus žodynuose pateikiamas ir kaip vokiečių *Zeichendeuter* atitikmuo (Ruhig, 1747, II, p. 410; Mielcke, 1800, II, p. 553). *Ragana* ir *žynė* vartojami kaip sinonimai, atitinką vokišką žodį *Hexe* (Brodowskij, 1713—1744, p. 695; Ruhig, 1747, I, 192, II, p. 203; Mielcke, 1800, II, p. 270).

Nemaža duomenų apie „nepaprastus“ žmones randame XVII a. pabaigos ir XVIII a. raganų ir burtininkių teismų bylose. Keletą tokių bylų iš Alsėdžių, Telšių apskričių ir Šiaulių ekonomijos archyvų 1842 m. paskelbė L. Jucevičius „Žemaičių žemės prisiminimuose“ (Jucevičius, 1959, p. 406—413, 476—498). Tą pačią bylą iš Alsėdžių archyvo ir truputį duomenų apie raganų procesus Lietuvoje pateikė M. Valančius „Žemaičių vyskupystėje“ (Valančius, 1972, II, p. 342—352). L. Jucevičiaus ir M. Valančiaus paskelbtos bylos apima 1691—1747 metus. M. Valančiaus duomenys apie raganų teismus siekia 1807 m. Tais metais buvusi nagrinėjama neva paskutinė raganų byla (Valančius, 1972, II, p. 350—352).

Daug raganų bylų buvo paskelbta Vilniaus Archeografinės komisijos išleistuose aktuose (Акты, 1872, p. 510—

511; Акты, 1879, p. 282—285; Акты, 1891, p. 263—265; 304—307, 309—311, 333—334, 486—487, 489—490, 498—499, 513—514) ir dokumentų rinkiniuose (Археографический сборник, 1867, I, p. 295—297, 338—346; III, p. 99—102, 106—110, 113—168). Beveik visi čia aprašomi raganų ir burtininkų teismai buvo vykdomi tose Didžiosios Lietuvos Kunigaikštystės vietose, kurios šiuo metu priklauso Baltarusijos TSR (buv. Naugarduko, Bresto ir kitose apskrityse).

Visas L. Jucevičiaus veikaluose ir Vilniaus archeografinės komisijos leidiniuose paskelbtas bylas istoriniu bei etnografiniu požiūriu apžvelgė baltarusių etnografas M. Dovnaras-Zapolskis straipsnyje „Burtininkavimas Šiaurės vakarų krašte XVII—XVIII a." (Довнар-Запольский, 1909, p. 214—231). Remdamasis raganų ir burtininkų teismų bylomis, jis pateikė bendrą tuo metu buvusių tokių žmonių charakteristiką: nusakė jų veiksmus ir priemones, kuriomis jie neva siekdavo savo tikslų.

Duomenų apie „nepaprastus" žmones Lietuvoje XVIII a. randame „Vilniaus Akademijos dvasinių turtų knygoje"[11], kurioje vienuoliai jėzuitai surašydavo savo ganytojiško darbo vaisius (Liber, XVIII).

Tikėjimas „nepaprastų" žmonių galia XVIII a. buvo toks stiprus, jog į burtininkus kartais kreipdavosi net krikščionių dvasininkai[12].

XIX a. autoriai J. Foigtas (Voigt, 1827, p. 600—614), S. Stanevičius (Staniewicz, 1838, p. 122), T. Narbutas (Narbutt, 1835, p. 237—275), S. Daukantas (Daukantas, 1976, p. 527—538), rašę apie lietuvių mitologiją, palietė ir „nepaprastus žmones". Tačiau jie norėjo pateikti senosios lietuvių religijos vaizdą, o ne aprašyti savo meto žmonių tikėjimus. Todėl jų raštuose žinios apie vadinamuosius

---

[11] Plačiau žr. GK XXXI 119—126.

[12] Tokį atsitikimą aprašo M. Valančius. 1752 m. susirgęs kunigas (Jokūbas Šmatovyčia) pasiuntė į Prūsus vaikiuką paklausti žynį, ar jis išgysiąs, ar mirsiąs. Už šį nusidėjimą pagijęs kunigas buvo uždarytas į vienuolyną (Valančius, 1972, II, p. 340).

nepaprastus žmones yra imtos ne iš liaudies, o iš senųjų rašytinių šaltinių. Be to, pirmiausia jie stengėsi apibūdinti kulto tarnus, o žmonėms, nepriklausantiems šiai kategorijai, mažiau teskyrė dėmesio.

Vienas svarbiausių šaltinių minėtiems autoriams buvo K. Hartknocho „Prūsų istorija". Visos joje pateikiamos žinios apie „nepaprastus" žmones buvo perkeltos į jų darbus. Taip J. Foigto, S. Stanevičiaus, T. Narbuto ir S. Daukanto raštuose atsirado M. Pretorijaus aprašytieji žvalgonys, vėjonys ir kiti būrimu užsiiminėją žmonės.

XIX a. autoriai nesitenkino žinių apie „nepaprastus" žmones pakartojimu, bet ir jas interpretuodavo. J. Foigto ir Stanevičiaus interpretacija labai atsargi. Suminėjęs žvalgonių, putonių, vėjonių, pustonių, saitonių ir burtonių funkcijas[13], J. Foigtas abejoja, ar jie priklauso pagonybės laikų prūsų dvasininkų luomui, nes senuosiuose raštuose apie juos nieko neužsimenama (Voigt, 1827, p. 609—610). S. Stanevičius pateikia tik „nepaprastų" žmonių vardų atitikmenis K. Širvydo, P. Ruigio, K. Milkaus žodynuose ir nurodo, kaip jie turėtų būti vadinami. Pavyzdžiui, putonis S. Stanevičius taip apibūdina: „*Puttones* pranašaudavo ateitį iš putų. Šiam giminingas yra lietuviškas žodis *puta* (Širvydas), *putta* (Milkus). Pagal lietuvių kalbos prigimtį *puttones* teisingai lietuviškai vadinasi *putininkai*" (Staniewicz, 1838, p. 132—133).

T. Narbutas, be K. Hartknocho išvardytų nepaprastų žmonių, dar mini jų vardus *Kannu Raugis, Zihlneeki, Łabbdarris, Wilkats* ir kt. (Narbutt, 1835, p. 265—266). Beveik visi jie paimti iš G. F. Štenderio latvių mitologijos aprašo (Stender, 1783, p. 260—271). „Nepaprastus" žmones T. Narbutas apibūdino beveik taip pat, kaip jie charakterizuoti K. Hartknocho ir S. F. Štenderio darbuose. Laisviau ir su didesne fantazija jis aprašinėja tiktai burtininkus ir burtininkes.

Burtininkai, anot T. Narbuto, senovėje buvę įtakingi

---

[13] J. Foigtas naudojosi ir M. Pretorijaus rankraščiu.

dainiai, formavę teisę ir mokslus. Didelį poveikį jie darę ir kariniams, ir visuomeniniams reikalams, tačiau, nykstant senajai religijai, tapę paprastais daininikais. Dėl išmonės ir sąmojo žmonės vienus jų pradėję vadinti burtininkais, kitus — ciustininkais. Ciustininkai išdarinėją velniškus dalykus, o burtininkai savo dainomis garbiną dievą Sotvarą, arba Lelusą. Jų dainavimas esąs vadinamas lalavimu *(Łolowanie)* (Narbutt, 1835, p. 261—262). Velykų lalautojų paprotyje T. Narbutas įžiūri senovės burtininkų dainių dievų garbinimo liekanas.

T. Narbutas šiai teorijai įrodyti nepateikė nė vieno argumento. Teiginį, kad burtininkai dar yra vadinami ciustininkais, T. Narbutas tikriausiai paėmė iš K. Širvydo žodyno trečiojo leidimo (Szyrwid, 1642, p. 40).

Kalbėdamas apie burtininkus, T. Narbutas irgi maišo iš įvairių senųjų raštų paimtas žinias su savo meto liaudies papročiais, tikėjimais ir prietarais.

Jis teigia, kad burtininkė (kurią kartais vadina *burte* ir *burtyniczka)* irgi senovėje buvusi dainininkė. Tačiau čia pat nurodo J. Lasickio paminėtą raganą, kuri esanti tokia pati, kaip graikų *Hemadryade*[14]. Nykstant senajai lietuvių mitologijai, kitų kaimyninių tautų pavyzdžiu iš raganos vaizdinio išsivystę tikėjimai apie burtininkes — paprastas, žmonėms kenkiančias moteris (Narbutt, 1835, p. 268—269).

Kalbėdamas apie pranašavimus, T. Narbutas teisingai nurodo juos buvus populiarius ir pastebi, kad visi kulto tarnai kartu būdavo ir ateities pranašautojai: „Kiek buvo kunigų, tiek ir burtininkų“ (Narbutt, 1835, p. 271).

S. Daukantas, rašydamas apie vadinamuosius nepaprastus žmones, rėmėsi ir T. Narbutu. Jis pakartojo T. Narbuto išgalvotą potininką (Daukantas, 1976, p. 533), dievo Raguto tarną, bet nemini tų, kuriuos T. Narbutas buvo paėmęs iš G. F. Štenderio. S. Daukantas, nesileisdamas į ko-

---

[14] Hemadriadės — senovės graikų medžių nimfos. J. Lasickis raganą vadina miško deive: „Modeyna et Ragaina ſylueſtres ſunt dii...“ (Lasickis, 1969, p. 20, 40).

kius samprotavimus, tik trumpai apibūdino įvairių „nepaprastų“ žmonių funkcijas. Tačiau ir jis neišvengė iškraipymų. Kaip S. Daukantas, o iš dalies ir T. Narbutas, neatsargiai elgėsi su faktais, rodo toks pavyzdys. K. Hartknochas putonių, vėjonių, pustonių, seitonių, žvakonių visai nelaikė kulto tarnais. T. Narbutas nieko nesako apie jų ryšį su kultu, tik juos aptaria skyriuje „Dvasininkai“ („Kapłani“), vadinasi, linksta priskirti šiai žmonių kategorijai. O S. Daukantas juos jau vadina kunigais (Daukantas, 1976, p. 533).

Apie burtininkus, raganas ir kitus „nepaprastus“ žmones D. Poška užsiminė kompiliaciniame darbe „Apie senovės pagoniškas religines apeigas Lietuvos ir Žemaičių kunigaikštijose“, parašytame 1823 m. Jame lietuvių religija gretinama su graikų ir romėnų. Kaip senieji graikai ir romėnai turėdavę vyriausiąjį, vyresniuosius ir žemesniuosius kunigus (*pontifex maximus, pontifices maiores* ir *pontifices minores*), taip lietuviai turėję ***kirvikieta*** ir kitus kunigus, vadinamus žyniais, ciustininkais, monininkais, burtininkais ir kitokiais vardais (Poška, 1959, p. 345). Tačiau, kalbėdamas apie tuos pagoniškuosius papročius, kurie pasiekę net jo gyvenamąjį laikotarpį, D. Poška vadinamųjų nepaprastų žmonių nelaiko kulto tarnais ir juos gretina su analogiškais antikos burtininkais (Poška, 1959, p. 375).

D. Poška pirmasis Lietuvoje užsiminė apie raganų deginimus. Atskleisti šį vieną iš tamsiausių bažnytinės istorijos puslapių jį, be abejo, paskatino pažangiosios minties sustiprėjimas Vakarų Europoje. D. Poška pažymi, kad dekretų apie raganų deginimus, esą, galima rasti ne tik apskričių archyvuose, bet ir pas atskirus bajorus. Prisipažįsta ir pats turįs porą tokių dekretų (Poška, 1959, p. 377).

J. Foigtas, S. Stanevičius, T. Narbutas, S. Daukantas „nepaprastais“ žmonėmis domėjosi tik mitologiniu požiūriu ir traktavo juos kaip senųjų kulto tarnų reliktą, tuo tarpu L. Jucevičių, M. Valančių, A. Becenbergerį, J. Kibortą, P. Višinskį ir kitus XIX a. autorius jie patraukė kaip etnografinis, su gyvenamojo meto žmonių tikėjimais ir

papročiais susijęs dalykas. Jie neanalizavo šių sudėtingų vaizdinių, o tik vienu ar kitu bruožu papildė jų charakteristikas.

L. Jucevičius visuose svarbiausiuose savo darbuose („Lietuvių liaudies priežodžiai“, 1840; „Žemaičių žemės prisiminimai“, 1849; „Lietuva“, 1846) užsimena apie tikėjimus, burtus ir prietarus, susijusius su „nepaprastais“ žmonėmis. Daugiausia jo raštuose yra duomenų apie raganas. „Priežodžiuose“ ir „Prisiminimuose“ pateikiami tikėjimai apie raganų susirinkimus prie Šatrijos kalno švento Jono naktį. Ant kalno raganos lėkdavusios, pasitepusios pažastis kažkokiu tepalu. Ten jos puotaudavusios su velniais, šokdavusios ir gerdavusios nekrikštytų vaikų kraują (Jucevičius, 1959, p. 512). „Žemaičių žemės prisiminimuose“ pateikiama sakmė apie berną, patekusį į tokią raganų puotą (Jucevičius, 1959, p. 405—406). Žmonės tikį, kad raganos atimančios karvėms pieną (Jucevičius, 1959, p. 165). Be raganų, L. Jucevičius dar mini burtininkus, žmones blogomis akimis (Jucevičius, 1959, p. 167, 168, 177—180).

M. Valančius „Žemaičių vyskupystėje“ užsimena apie žynius, burtininkus, žavėtojus ir raganas. M. Valančiaus pateiktomis žiniomis, žyniai ir burtininkai darydavę žmonėms gera, o žavėtojai ir raganos — bloga. Į žynius ir burtininkus žmonės kreipdavęsi kam susirgus, dingus kokiam daiktui, ar vagims ką pavogus. Jų daugiausia buvę Prūsuose ir Kurše. Žavėtojai ir raganos turėję net su velniu sutartį ir galėję atimti javų brandą, karvių pieną, nukirpti avių vilnas, sutaikyti kerštaujančius žmones, atvyti medžiotojams paukščius, suvaryti žuvis į žvejų tinklą, sukelti perkūniją ir krušas, pasukti vėją, susargdinti žmones. Švento Jono naktį jie skrisdavę ant Šatrijos kalno pasigirti velniams, kiek apžavėjo žmonių ir kiek išmokė žavėti (Valančius, 1972, II, p. 340—342).

Daugelis M. Valančiaus aprašytų žavėtojų ir raganų funkcijų minimos raganų teismo dekrete, paskelbtame „Žemaičių vyskupystėje“ (Valančius, 1972, II, p. 343—

350). Jas M. Valančius galėjo paimti iš šio dekreto, o ne išgirsti iš žmonių. Juo labiau kad „Palangos Juzėje" (1866) autorius Juzelio lūpomis tvirtina, jog tikėjimai apie raganas išsilaikę rytų Lietuvoje, o Žemaitijoje kunigai juos visai išnaikinę. Rytų Lietuvoje dar esą daug užkalbėtojų, ir žmonės tikį, kad raganos galinčios pagadinti sveikatą, atimti karvėms pieną, nupešti vilnas (Valančius, 1972, I, p. 262—263).

XIX a. antrosios pusės autoriai A. Kirkoras (Киркор, 1857, p. 274, 280—281), A. Becenbergeris (Bezzenberger, 1882, p. 67), J. Kibortas (Kibort, 1898, p. 99—103), P. Višinskis (Višinskis, 1964, p. 206—209) trumpai apibūdino vieną ar kitą „nepaprastų" žmonių kategoriją ir pateikė nemaža tikėjimų apie juos, taip pat burtų bei prietarų, paplitusių įvairiose Lietuvos vietose.

XIX a. buvo skelbiama ir dokumentinė medžiaga apie vadinamuosius nepaprastus žmones. Kaip jau esame minėję, tuo metu bylas apie raganų procesus paskelbė L. Jucevičius, M. Valančius, J. Spruogis[15]. Daugelis XIX a. autorių, rašiusių apie „nepaprastus" žmones, rėmėsi ir senesniais šaltiniais. Istoriografiškai ypač vertingas V. Manharto darbas „Latvių—prūsų mitologija" (Mannhardt, 1936), parašytas XIX a. antrojoje pusėje. Jame aptarti ir kritiškai įvertinti beveik visi senesnieji baltų religijos šaltiniai, taip pat ir tie, kuriuose minimi „nepaprasti" žmonės.

XX a. pradžioje apie „nepaprastus" žmones vienu ar kitu aspektu užsiminė keletas mokslininkų, tautosakos

---

[15] Vėliau šiomis bylomis daug kartų buvo naudojamasi, jos buvo perspausdinamos ir komentuojamos (žr. Karłowicz, 1887, p. 140—143, 172—173; Гуковская, 1899, p. 146—156; Гуковская, 1900; Wolter, 1899 a, p. 375—379; Šinkūnas, 1930; K-la, 1935; Raganų deginimas, 1935; Jonynas, 1963, p. 375; Liobytė, 1964, p. 171—173; Raganų laužai, 1966). Istorikas K. Jablonskis yra užsiminęs, jog jam esą žinoma daugiau kaip 40 aktų apie raganų procesus (žr. Jablonskis, 1939, p. 274).

ir etnografinės medžiagos rinkėjų[16], tačiau išsamiau juos aprašė tik J. Tumas-Vaižgantas straipsnyje „Kalbamieji žmonės“ (Tumas, 1921). Tai pirmasis bandymas, remiantis XIX a. ir XX a. pradžios lietuvių tikėjimais, burtais bei prietarais, „nepaprastus“ žmones suskirstyti į grupes, jas charakterizuoti. „Nepaprastus“ žmones J. Tumas vadina kalbamaisiais žmonėmis ir skiria tris jų grupes. Pirmajai grupei priklausą tie, kurie neva kenkią kitiems, nepriklausomai nuo savo valios (žmonės blogomis akimis...). Antrosios, aukštesniosios, grupės žmonės kitiems kenkią sąmoningai (nuodininkai, žavėtojai...). Trečiajai grupei priklausą žmonės — pusdvasiai, kurie neva bendraują su velniais ir turį beveik tokių pat, kaip ir jie, savybių (raganos, raganiai). Antrosios ir trečiosios grupės žmonės dažniausiai moterys, o pirmosios — vyrai. Vyrai dažniau esą burtininkai ir žmonėms darą gera (gydą apraganautus, užkalbą ligas...). Tikėta, kad žavėtojais apsigemama, o burtininko meno esą galima išmokti. Straipsnyje pateikiama keletas vardų, kuriais liaudis vadinanti „nepaprastus“ žmones, nurodoma, kokiais atvejais ir kokiu būdu kalbamieji žmonės kenkią kitiems, labai gyvai apibūdinama tų žmonių išorė.

---

[16] Lietuvių archeologas V. Šukevičius XX a. pradžioje pateikė pluoštą tautosakos bei etnografinės medžiagos apie burtininkus bei raganas ir nurodė, jog pietryčių Lietuvoje tikėjimas raganomis esąs nepaprastai stiprus (Szukiewicz, 1910, p. 85—91). J. Šliūpas tuo metu nekritiškai pakartojo T. Narbuto teiginius apie „nepaprastus“ žmones (Šliupas, 1904, p. 430—432; Šliūpas, 1932, p. 120—122). J. Totoraitis išspausdino keletą padavimų su komentarais apie garsias raganas Vokes (Totoraitis, 1907, p. 204—208), o J. Basanavičius — apie žynį Ilgį (Basanavičius, 1923, p. 345—353).

Apie tikėjimą raganavimais Panevėžio aps. XIX a. ir XX a. pradžioje užsimena P. Šinkūnas populiariame straipsnyje „Lietuviški žavėtojai ir raganos“ (Šinkūnas, 1930, p. 293—301). Populiarūs, o ne moksliniai yra ir kiti tuo metu išspausdinti straipsniai apie raganų deginimus.

J. Tumo darbui trūksta mokslinio preciziškumo. Dažnai sunku atskirti liaudies ir paties autoriaus požiūrį į „nepaprastus“ žmones.

Kalbėdamas apie burtininkus, tuos neva medikų ir gamtininkų prototipus, autorius ypač pabrėžia jų ilgametę patirtį, nurodo, kad jų žiniomis gali pasinaudoti įvairių sričių specialistai. Tačiau požiūris į burtus ir prietarus pernelyg vienašališkas, idealistiškas (Tumas, 1921, p. 10).

Rašydamas straipsnį, J. Tumas rėmėsi tik savo surinktomis žiniomis. Iš pateiktų „kalbamųjų žmonių“ vardų, išorės ir funkcijų aprašymo matyti, kad medžiaga rinkta tik rytų Lietuvoje, todėl ir straipsnis traktuotinas kaip bandymas pateikti vienos etnografinės Lietuvos srities „nepaprastų“ žmonių charakteristiką.

J. Tumo mintimis apie burtininkų skirtumą nuo žavėtojų ir raganių pasinaudojo J. Baldauskas, charakterizuodamas burtininką „Lietuviškojoje enciklopedijoje“ (Baldauskas, 1936 a, sk. 1176—1177). Jis taip pat pakartojo T. Narbuto teiginį, kad lietuvių burtininkai kitados buvę dainiai, kurie išaukštindavę senovės karžygius.

„Nepaprasti“ žmonės vienu ar kitu aspektu būdavo aptariami, skelbiant apie juos tautosaką bei etnografinę medžiagą (Mažiulis, 1938; Stukėnaitė-Decikienė, 1941).

Tarybinės santvarkos metais raganos — blogosios, žmogui kenkiančios mitologinių sakmių būtybės — apibūdinamos Amb. Jonyno darbuose (Jonynas, 1963, p. 374—375; Jonynas, 1967, p. 41—43). Užkalbėtojai vienu kitu aspektu paliečiami analizuojant užkalbėjimų tekstus (Grigas, 1963, p. 427—433; Grigas, 1968, p. 67—74).

Glaustos raganų ir vilktakių charakteristikos pateikiamos mitologijos žodyne (Wörterbuch, 1965, p. 437, 449).

„Nepaprasti“ žmonės lietuvių mitologijoje, kaip rodo užuominų apie juos, jų aprašymo ir tyrinėjimo apžvalga, buvo labai populiarūs. Duomenų apie „nepaprastus“ žmo-

nes apsčiai surinkta ir seniau, ir šiomis dienomis. Tačiau tie duomenys dar plačiau nepatyrinėti. Visiškai netyrinėta šių sudėtingų vaizdinių kilmė, raida ir santykis su kitais analogiškais indoeuropiečių mitiniais vaizdiniais. Netyrinėtos lietuvių liaudies sakmės, kuriose „nepaprasti" žmonės figūruoja kaip vieni iš svarbiausių veikėjų.

2. „NEPAPRASTŲ" ŽMONIŲ KATEGORIJOS

A. RAGANOS

Iš visų „nepaprastų" žmonių Lietuvoje labiausiai buvo žinomos raganos. Sakmių apie jas „Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų kataloge" užregistruota apie 150, o iš viso, apytiksliais duomenimis, — arti tūkstančio. Visose Lietuvos etnografinėse srityse žinomos sakmės, kuriose pasakojama, kaip raganos, o drauge su jomis ir smalsusis bernas skrenda į susirinkimus (LPK 3651), kaip jos mėgina pakenkti gyvuliams ir žmonėms (LPK 3657), joninių rytą atima karvėms pieną (LPK 3653), kenkia žmonėms vestuvėse (LPK 3654), šunim ir žvirbliu paverčia savo vyrą (LPK 3655), užjodinėja arkliais paverstus bernus (LPK 3656) ir t. t. Visos šios sakmės turi pastovius, tradicinius siužetus. Kai kurios, pavyzdžiui, „Šunimi ir žvirbliu paverstas vyras", savo meninėmis ypatybėmis labai artimos pasakoms. Apie raganas daugiau, negu apie kitas mitines būtybes, pasakojami įvairūs memoratai, ypač apie jų kenkimą žmonėms ir gyvuliams. Pasitaiko sakmių apie raganų plukdymus ir deginimus, kuriose nesunku įžiūrėti tikrų įvykių atspindžius.

Sakmės apie raganas mažai teturi nacionalinių bruožų — gerokai mažiau, negu sakmės apie laumes, aitvarus ir kitas mitines būtybes. Šių sakmių tradiciniai siužetai žinomi ne tik lietuviams, bet ir kitoms tautoms. Panašūs netgi įvairių tautų memoratai.

Apie raganas Lietuvoje užfiksuota nepaprastai daug tikėjimų, burtų ir prietarų. Dauguma jų rodo, kad buvo

įsivaizduojama, jog raganos kenkia žmonėms ir gyvuliams. Tikėjimų, atspindinčių kitas jų savybes, pasitaiko mažiau. Pavyzdžiui, beveik visai nėra tikėjimų, kad raganos žiemą skristų žirniauti, nors sakmėse apie tai kalbama (LPK 3652), kad savo vyrus paverstų šunimis ir žvirbliais.

Apibūdinant lietuvių liaudies sakmių raganos paveikslą, kaip tik ir bus remiamasi tais ypač gausiais ir populiariais praeities tikėjimais, burtais bei prietarais.

Vardai. Lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose raganos dar vadinamos *čerauninkėmis, viedmomis, burtininkėmis, kerėtojomis* ir *žynėmis.*

Vardas *žynė,* mūsų turimais duomenimis, yra pavartotas tik kelis kartus Klaipėdos krašte užrašytose sakmėse (LTR 982/40, 41/). Toks pat retas ir vardas *kerėtoja* (LTR 1528/46/).

Vardas *burtininkė* vartojamas kiek dažniau. Kartais šiuo vardu vadinamos būtybės atlieka tokias pat funkcijas, kaip ir raganos (LMD III 24/1/; LTR 284/569/; 374^{a}/1342/, 397/88, 90/; 455^{b}/181^{36}/; 768/198/; 1528/46/; 1657/81/; 2088 /169/), — kenkia žmonėms ir gyvuliams, tik kada-ne-kada joms priskiriamos nebūdingos funkcijos — sakoma, kad gydo žmones (LTR 1942/174/; 2019/200—206/).

Sakmės, kuriose raganos vadinamos *čerauninkėmis* ir *viedmomis,* sudaro apie 10 procentų visų sakmių apie raganas. Žodis *viedma* buvo vartojamas vien Lietuvos — Baltarusijos pasienyje. Šiuo vardu vadintos neva raganaujančios moterys (LMD III 24/1/; I 457/26^{b}/; 660/58, 122/) ir mitinės būtybės, neva gyvenančios rugiuose, kalnuose ir kitose vietose (LMD I 474/515, 921/; I 660/56/; I 841 /23/). Žodis *čerauninkė* daugiausia buvo vartojamas rytų ir vidurio Lietuvoje (LTR 10A/30/; 14/34/; 833/257, 373/; 860/59, 60/ 1045/247, 248/). Abu vardai slaviškos kilmės.

Sakmės, kuriose aptariamoji būtybė vadinama *ragana,* sudaro apie 85 procentus visų sakmių apie raganas, taigi didžiąją jų dalį. Šis žodis žinomas visose Lietuvos etnografinėse srityse. Jo populiarumą rodo daugelis leksinių

ir sintaksinių darinių su šia šaknimi, vartojamų įvairiems gamtos objektams žymėti, pavyzdžiui: *raganos šluota, ragangrybis* „valgomasis bobausis", *ragana* „augalai clematis integriofolia, clematis vittallia ir kt.", *raganos spiaudalai* „merulius lacrimans, merulius vastator", *raganos kaulai* „žibančios snaigės" ir kt. (LKŽK). Lietuvos TSR teritorijoje yra nemaža iš šio žodžio sudarytų vietovardžių — upelių: Raganė (Radviliškis), Raganupis (Kražiai), Raganupė (Vievis) (LUV; VK); balų: Raganė (Betygala), Raganytė (Kupiškis), Raganų bala (Simnas); raistų: Raganraistis (Giedraičiai, Semeliškės), Raganų raistas (Musninkai); kalnų: Raganos kalnas (Seda, Varniai, Vegeriai, Viekšniai, Kamajai) (VK); gyvenviečių: Raganiškių (Alytus, Lazdijai), Raganių (Kuršėnai) kaimai (LAS 898) — ir kitokių vardų. Vietas, pavadintas tokiais vardais, žmonės daugiausia siedavo su raganų susirinkimais, jų plukdymu, deginimu arba laidojimu.

Pagal įsigalėjusią etimologiją žodis *ragana,* esąs vedinys iš žodžio *regėti* (Fraenkel, 1962, p. 684). Tuo tarpu rusų kalbininkas J. Otkupščikovas jį kildina iš žodžio *ragas* (Откупщиков, 1975).

Išvaizda. Lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose minimos raganos yra mirtingos moterys, gyvenančios žmonių bendruomenėje ir iš jos išsiskiriančios tik nepaprastomis galiomis. Savo išvaizda jos dažnai nuo moterų nesiskiria. Sakoma:

Raganos nuo kitų moterų nesiskiria išvaizda, bet ką ir kokius ji burtus galvon turi, tai nepamatysi. (LTR 374c/1335/)

Raganas, sako, buvusēs iš tų pačių žmonių, tiktai mokejusēs žmonis pagadinti, iš karvių pieną atimti ir t. t. ir į visokius gyvuolius parsiversti. (BLP II 147)

Raganomis įsivaizduojamos arba pagyvenusios moterys, arba merginos. Sakmės, kuriose kalbama apie raganas pagyvenusias moteris, sudaro daugiau kaip 80 procentų visų sakmių apie raganas. Retkarčiais net pabrėžiama, kad tai esančios senos moterys (BLP II 149; LMD III 24/1/; I 324/8/; I 656/4/; LTR 2442/139/ ir kt.). Apie ra-

ganas merginas arba jaunas moteris užsimenama kur kas rečiau. Raganų moterų arba raganų merginų išvaizda smulkiau neapibūdinama, tik pažymima, kad tai esanti kokia *moteriškė* (LTR 325/52/; 507/22/; 893/373/; 2145/201, 202/), *boba* (LMD I 133/213/; III 114/19/; LTR 14 /34/; 395/90/; 961/291/; 894/20, 30, 111/; 2227/130/ ir kt.), *kaimynė* (LTR 284/540, 535/, 1044/124/, 2514/72/ ir kt.), *merga* (LTR 552/823/; 619/137/; 829/31/; 899/66[30]/ ir kt.). Kartais net konkrečiai pasakoma raganaujančios moters pavardė ir adresas (LMD I 144/49/; LTR 395/75/; 822/107/; 833/373/; 893/148/; 894/112/; 960/351/ ir kt.).

Nors retokai, bet vis dėlto nurodoma, kad raganos nuo kitų moterų skiriasi ir išvaizda. Pabrėžiama, jog raganos esančios negražios. Pavyzdžiui:

Gražus žmogus, o labiausiai moteris, ragana niekuomet nebus; vis raganos turi būti susiraukus, kakta raukšlėta, akys rudos, o plaukai beveik visada juodi arba nei juodi, nei balti — pilki ir šiurkštūs. Be to, ragana nešioja visada marškinius su ažunčiu, kuris niekada neužusegtas. Mat, pas ją per ažuntį visada išeina pikta dvasia, su kuria ji turi pasidarius sutartį. (LTR 894/19/)

Išsiskiriančios raganų akys:

Iš pulko moterų arba vyrų, kuri ragana, labai lengva pažinti, tik reikia gerai įsižiūrėti į jos akis. Įsižiūrėt į raganos akis nelabai lengva, nes ragana niekad į žmogų tiesiai nežiūri, o vis akis nudalbus arba per ančakius. Jeigu tik ragana pajus, kad į ją žiūri ir seki jos akis, tai tada jau blogai — tuoj tavo akys ima tavaruoti, perštėti, kaip ir prikritę, ir taip bent kelias dienas. Jeigu pasiseka gerai įsižiūrėti, tai pamatysi, kad raganos akys' matos tavo galva, atsispindi kaip veidrody, tik atžagaria, kitų akys' matos tiesiai, o raganos atžagaria, ir kaip nežiūrėsi... (LTR 894/18/)

Norėdamas pažyc raganų, žiūrėk jai tiesiai į akis, ir jei ji negalės žiūrėti, nuleis akis — tai bus ragana. (LTR 2280/145/)

Retkarčiais pažymima, kad raganos turinčios ilgus palaidus (susivėlusius) plaukus (LTR 42/52/; 507/24/; 2750 /590/). Ši raganų išvaizdos ypatybė atsispindi ir patarlėse bei priežodžiuose. Sakoma:

Ko tokia susivėlus, kaip ragana? (LTR 1547/172/)

Pasitaiko tikėjimų, kur raganos — stambios moterys (LTR 1993/271/), su uodegomis (BLP I 72; LTR 1942 /76, 273/) ir pan. Tačiau tokios raganų išvaizdos ypatybės užfiksuotos tik po vieną kitą kartą, ir jų negalima laikyti tipiškomis.

Atlikinėdamos vienokius ar kitokius veiksmus, daugiausia kenkdamos žmonėms ir gyvuliams, raganos sugebančios pakeisti savo išvaizdą. Jos galinčios pasiversti gyvuliais, žuvimis, ropliais, paukščiais arba net negyvais daiktais.

Raganos pasiverčiančios šiais gyvuliais: kiaulėmis (BLP I 74; II 147; LMD I 321/18/; I 502/13/; LTR 822 /152/; 888c/757/), katėmis (LTR 1044/123, 124/; 2671/4/), kalėmis (BLPY IV 82, 83; LTR 264/140/), kumelėmis (BLP I 74; MT V 133—134; LTR 462/273/), ožkomis (LTR 2145 /202/). Sakmių ir tikėjimų, kad raganos pasiverčia gyvuliais, yra užfiksuota visose Lietuvos etnografinėse srityse. Sakmių, kuriose raganos pasiverčia žuvimis — lydekomis (TD I 92; LTR 2514/72/), raudėmis (TD I 92; LTR 552 /948/), karosais (LTR 284/540/) — daugiausia užfiksuota Žemaitijoje. Mėgstančios raganos pasiversti ir ropliais, ypač rupūžėmis (LMD I 999/6/; LTR 662/220/; 893/13/; 1657/292/; 1678/82/), kirmėlėmis (BLP II 152; LTR 894 /21/). Raganos pasiverčiančios ir paukščiais: šarkomis (BLP I 74; MT V 133—134; LTR 552/950/; 1948/109/), kurapkomis (LTR 894/113/), kregždėmis (LTR 397/89/).

Prigimtis. Santykiai su velniais. Lietuvoje labai mažai tėra užfiksuota sakmių ir tikėjimų, pasakojančių, kaip atsiranda raganos. Iš turimos medžiagos aiškėja, jog raganomis ne apsigemama, o pasidaroma. Raganavimo „meno“, esą, galima išmokti. Raganauti išmoko arba vyresnės raganos (BLP I 72—73; LMD I 312/1[26]/; LTR 780/362/; 894 /32/), arba velniai (LTR 244/852/; 662/232/; 894/115/; 1436 /21/). Už tai žmogus turįs atsisakyti dievo ir pasižadėti velniui. O Vilkaviškio apylinkėse užrašytame tikėjime sakoma, kad Vokietijoje buvusi net *raganyščių* mokykla (LTR 325/47/). Dažnai teigiama, kad raganauti išmokstama jo-

nių naktį (BLP I 75; LTR 449B/154); 873/132/; 1304 /104/).

Sakmėse keletą kartų užsiminta apie raganų draugiją (LTR 449B/154/; 462/272/; 494/38/). Norint į ją įstoti, reikią pasirašyti krauju.

Raganos mūsų liaudies buvo laikomos blogomis būtybėmis. Jų blogio šaltinis esanti piktoji dvasia — velnias, su kuriuo jos bendraujančios. Apie raganų ir velnių ryšius kalbama daugelyje sakmių ir tikėjimų. Paprastai nurodoma, kad raganos bendraujančios su velniais, tačiau konkrečiau tas ryšys neapibūdinamas. Pavyzdžiui, sakoma, kad „raganos su velniais rodą braukė“ (LTR 2514/72/), „turi reikalų su pikta dvasia“ (LTR 894/19/), „vedē visokius reikalus su velniais“ (BLP II 146), kad „raganų santykiai su velniais yra geri“ (LTR 1483/184/) ir pan. Tačiau kartais pažymima, kad raganos tarnaujančios velniams ir vykdančios jų įsakymus (BLP I 78; LTR 374d/2192/; 940/28/). Ką blogo padariusios, jos turinčios velniams papasakoti (DSPŽ II 257—260; BLP II 146; LTR 894/15/). Jeigu raganos nevykdo velnių įsakymų, šie jas mušą (BLP II 152; LMD I 66/123/; I 999/6/; LTR 374c/1362/; 407/2/; 619/68/). Už tarnavimą velniams raganos iš jų gavusios kenkiamąją galią (DSPŽ II 257—260, 465—470; LTR 374d/2192/). Raganų ir velnių ryšiai kartais esą dar glaudesni — raganos su velniais gyvenančios kaip su vyrais (LTR 894/30/; 1304/103/; 1415/170/; 1942/276).

Tikėjimas, kad raganos bendrauja su velniais, atsispindi kai kuriose lietuvių liaudies patarlėse ir priežodžiuose. Antai sakoma:

Gera, kaip raganai pas velnią svečiuose. (KPPII 157). Boba būrė, būrė, kol velnias ją pradūrė. (LKŽK)

Velniai tiek sakmėse, tiek tikėjimuose dažnai įsivaizduojami kaip raganų karaliai. Tačiau raganų karaliai ne visada tapatinami su velniais (LTR 462/272/; 494/38/; 893 /151/). Kartais nurodoma, kad raganų viršininkės esančios moterys (raganos) (BLP I 73; LTR 42/52/). Šiaip

jau sakmių ir tikėjimų, kuriuose kalbama apie raganų karalius, labai mažai težinoma.

Kadangi raganos tarnaujančios velniams, tai po mirties jiems ir atitenkančios (DSPŽ II 65—66; LTR 1415 /183/). Sakmėje „Raganės mergos pakasynos“ pasakojama, kaip prie mirusios raganos susirenka velniai (BLP II 171—172; LTR 1208A/38/). Yra užfiksuota sakmių ir tikėjimų, kad raganą, kaip ir velnią, esą galima nušauti tik sidabrine kulka (BV 386; LMD I 334/2/), kad karste ji apsiverčianti kniūpsčia, nes negalinti žiūrėti į dangų (LTR 1043 /28/; 2071/3/), kad ten, kur yra palaidota ragana, dvyliktą valandą švilpia (LTR 1942/288/), kad, mirus raganai, susirenka visokios gyvatės ir ją laižo (LMD III 99b/37/) ir pan. Tačiau sakmių ir tikėjimų apie raganų mirtį mažai teužrašyta.

Kiek dažniau sakmėse ir pasakojimuose kalbama apie raganų plukdymus ir deginimus. Kadangi raganos siejamos su piktosiomis dvasiomis, tai, norint jas ir jų sėjamą blogį sunaikinti, reikią jas sudeginti. Norėdami patikrinti įtariamas moteris, ar jos raganos, žmonės jas mesdavę į vandenį. Nekaltos moterys skęsdavusios, o raganos — ne (DSPŽ II 465—470; BLP I 78—79; II 148; LMD I 218/1/; I 305/1/; LTR 231/270/; 1045/20/). Ragana skęsdavusi tik tada, kai prie savęs turėdavusi adatą arba šiaip kokį geležies gabalėlį (BLP II 148; LMD I 218/1/). Raganas gyvas degindavę ant laužų. Tikros raganos nesudegdavusi ledu apšalusi širdis (BLP I 79), galva ir pilvas (DSPŽ II 465—420). Ant nekaltai sudegintų moterų kapų išaugdavusios lelijos, rožės, o ant raganų — dilgėlės, erškėčiai (LMD I 218/1/; I 330/40/; LTR 829/31/).

Apžvelgdami raganų teismų bylas, matėme, kad raganavimu įtariamų moterų tikrinimas vandeniu ir deginimas iš tiesų buvo praktikuojamas. Vadinasi, ir minėtosios sakmės bei pasakojimai atsirado iš tikrų faktų.

Funkcijos. Lietuvių liaudies sakmėse raganos atlieka dvi svarbiausias funkcijas: 1) kenkia žmonėms, gyvuliams, augalams, 2) skraido į susirinkimus ir žirniauti. Dažniau

kalbama apie raganų kenkimą; ypač dažnai jos kenkia žmonėms ir gyvuliams. Sakmės, kuriose vaizduojamos žmonėms kenkiančios raganos, sudaro apie 40 procentų visų sakmių apie raganas, o sakmės, vaizduojančios gyvuliams kenkiančias raganas, — apie 35 procentus.

Raganos žmones susargdinančios, paverčiančios gyvuliais ar paukščiais.

Vienose sakmėse ir tikėjimuose tik konstatuojama, kad raganos „kenkdavo sveikatai" (BLP II 146), „mokejusēs žmonis pagadinti" (BLP II 147), „užleisdavo ligas" (DSPŽ II 465), o kitose konkrečiau nurodoma, kokias ligas jos užleisdavo. Raganos dažniausiai žmones sutraukdavusios (BLP I 78; II 146; TD I 259; LMD I 661/23/; LTR 894/106/; 960/35/; 1942/270/), susargdindavusios džiova (LTR 42/61/; 894/16/), padarydavusios, kad marčios vis vemdavo, nieko nevalgydavo, neturėdavo vaikų (LTR 894/16, 20, 112/). Pasitaiko tikėjimų, kur raganos sumaišančios žmogui protą (LTR 1755/134/; 2514/73/), užleidžiančios velnią (BLP II 146—147; LMD I 312/1[27]/; LTR 374[d]/2194/), atimančios žindyvėms pieną (LTR 374[d] /2199/), geriančios kūdikių kraują (LTR 1415/171/) ir pan. Ypač dažnai raganos pakenkdavusios žmonėms vestuvėse. Raganų pakenkti žmonės kartais net mirdavę (LTR 42 /81/; 691/137/).

Kaip pasakojama sakmėse, raganos numarina vos gimusius vaikus (DSPŽ II 82; TD I 92; LTR 552/948/), jaunas žmonas (LTR 552/949/), velnio verčiamos, nori numarinti net savo sūnus (BLP II 152; LTR 619/68/).

Ligas žmonėms raganos užleidžiančios per valgį (BLP II 146; LTR 894/111, 112/; 960/351, 352/; 2514/73/), gėrimą (LTR 894/20/; 1042/15/), kokį nors daiktą (LTR 395/65/; 894/16/; 2227/130/) arba visai be nieko — tik panorėdamos (TD I 259). Kartais žmogui pakenkiančios, kai sučiaudėjus niekas neatsako „ant sveikatos" (BLP I 73). Norėdama žmogų numarinti, ragana pasiverčianti ropliu (gyvate, kirmėle, rupūže) ir neva norinti jam įkirsti (LMD I 661/23/), palaižyti jo spiaudalų (LMD I 999/6/) arba krau-

jo (BLP II 152). Šitaip ragana daro sakmėse, kuriose pasakojama, kaip ji, velnio verčiama, siekia numarinti savo sūnų. Tačiau marti arba pašalinis žmogus užmuša ropliu pasivertusią raganą ir išgelbsti jos sūnų. Kartais ragana žmones sužeidžianti ar visai užmušanti pasivertusi gyvuliu (ožka, kiaule, kale) (BLPY IV 82—83; LTR 822/152/; 888c/757/; 2145/202/). Nutverta bemarinanti vaikus, ragana sakmėse pavirsta žuvimi ir pliumpteli į greta stovintį vandens indą (DSPŽ II 82; TD I 92; LTR 552/948/). Kai žmogus sužeidžia ar užmuša tokį gyvulį arba žuvį, yra sužeidžiama arba užmušama pati ragana.

Lietuvoje buvo paplitę tikėjimai, kad raganos žmones paverčia gyvuliais, kartais paukščiais. Sakmėse pasakojama apie paverstųjų žmonių pergyvenimus.

Labiausiai paplitusios sakmės ir tikėjimai, kad raganos žmones paverčia vilkais. Kaip toliau pamatysime, buvo tikima, kad žmones vilkais taip pat paverčia burtininkai, be to, esą žmonių, kurie iš prigimties turi savybę tam tikru laiku pavirsti vilkais[17]. Vilkais raganos neva paverčiančios vestuvininkus (BLP II 188, 189; LMD I 513/9/; LTR 879 /31/; 961/12/; 2442/139/) ar šiaip savo artimus žmones, netgi vyrą ir sūnų (BLPY IV 107; LTR 462/208/; 1038/13/; 2414/20/; 2750/498/).

Mažiau buvo tikima, kad raganos žmones paverčia šunimis, nors sakmės, kuriose pasakojama, kaip žmona ragana paverčia savo vyrą šunimi ir žvirbliu, gana populiarios. Norėdama vyrą paversti šunimi ar žvirbliu, žmona suduoda jam su lazda (LMD I 133/22/; LTR 10A/30/), mazgote (BLP I 79), su nosine (LMD III 114/19/), su vytiniu (LTR 1534/683/), apipila skystimu (LTR 217/115/; 425A /10/) ir užkeikia: „Iki šiol buvai žmogus, o dabar būk juodu šuniu“ (LMD I 133/22/). „Buvai geru žmogum, o dabar būk geru šuniu“ (LTR 10A/30/), ar pan.

---

[17] Plačiau apie šiuos žmones žr. poskyryje „Vilktakiai“ (p. 268—279).

Kad raganos paverčia žmones varnomis (LTR 1038 /420/), kregždėmis, sniegenomis (LTR 421/9/) ir kitais paukščiais, sakmėse pasitaiko vos viena kita užuomina.

Labai populiarios Lietuvoje sakmės, kuriose pasakojama, kaip raganos (jaunos žmonos — LTR 397/90/; 462 /527/, ūkininkų dukterys arba pačios — BLPY II 230—234; LMD I 114/18/; I 318/6/; LTR 894/22/, šiaip mergos — LTR 811/383/; 2071/8/; 2759/93/ arba moterys — DSPŽ II 93—98; LMD I 324/8/; LTR 1034/156/) naktimis paverčia vyrus arkliais ir juos jodo. Rytais tokie vyrai jaučiasi nuvargę, tarsi sudaužyti. Norėdama vyrą paversti arkliu, ragana ant jo užmeta kamanas.

Žmonės žinojo daug burtų ir prietarų, kaip apsisaugoti nuo raganų. Kad ragana negalėtų pakenkti, reikią, einant pro ją, laikyti špygą kišenėje (LMD I 502/8/; LTR 407 /307[19]/; 440/206/; 481/1[27]/; 552/604/; 600/183/; 1346/57/; 1421/14[3]/; 1942/73/ ir kt.), apsivilkti išvirkščiais marškiniais (LTR 553/217/; 1292/29/; 1457/1[47]/; 1645/84/; 1942 /272/), turėti adatą (LTR 780/46; 113/; 1457/1[48]/; 1933 /542/), devyndrekio (LTR 36/55/; 374[c]/1341, 2153/, 374[d] /2195/, 894/24/; 1457/1[48]/), šermukšnio (LTR 1362/103/; 1456/27/ 1571/23/; 1623/73[17]/; 1671/11[1]/). Retkarčiais kaip apsaugos priemonė minimas ėglis (LTR 1645/35/), ieva (LTR 1457/1[2]/), diemedis, lazdynas (LTR 1571/23/), šalavijas (LTR 374[c]/1340/), česnakas (LTR 600/141[8]/) ir kt.

Visose Lietuvos etnografinėse srityse užrašyta sakmių ir tikėjimų apie tai, kad raganos kenkia gyvuliams. Jos atimančios arba pagadinančios karvių pieną, užburiančios kitus gyvulius, iškarpančios avims vilnas, jodančios arklius.

Labiausiai buvo paplitusios sakmės ir tikėjimai apie raganas, atimančias karvėms pieną. Buvo tikima, jog, norint atimti pieną, reikia nuo svetimos ganyklos anksti rytą paklode (LMD I 612/1[46]/), rankšluosčiu (LTR 1633/85/), sūrmaišiu ar koštuviu (LTR 1627/116/) nubraukti rasą, paimti iš svetimo tvarto mėšlo (LMD III 98[d]/112/; LTR 1722/189/) ar iš svetimos karvės pėdos akmenėlį (LTR

1436/68/), suimti pirmą kartą išgintos karvės įmintą pėdą (LMD III 20/95[191]/); ištepti savo karvių snukius augalu „raganine“ (LTR 746/94/) ir t. t. Žmonės tikėdavę, kad raganos dažnai naktimis įsigauna į svetimus tvartus ir išmelžia svetimas karves (LTR 893/148; 156/; 894/113/; 1462 /273/; 2071/5/) arba iššinda jas pasivertusios rupūžėmis (LMD I 474/936/; LTR 374[d]/2182/; 893/13/), kiaulėmis (LMD I 502/13/), katėmis (LTR 1044/123/). Pieną raganos atimančios ir braukydamos ant kablio pakabintą rankšluostį, kaip pro šalį kas varo bandą (BLP I 74; LTR 281/245[31]/; 600/10/; 662/232/; 768/198/). Per daug braukant rankšluostį, esą, galima karvę negyvai užmelžti. Taip sakmėje padaro neišmintinga raganos duktė (LMD I 209 /6/).

Ypač dažnai sakmėse karvių pienas atimamas per jonines. Tada reikią, kalbant tam tikrus žodžius, po rasotą pievą tąsyti rankšluostį (LMD III 196/4[44]/; LTR 773/380/; 2750/483/), maršką (LTR 14/32/; 1722/190/), koštuvį (LMD I 660/131/), virvę (LTR 1508/29/). Atimti pieną tuo laiku esą nepaprastai lengva. Sakmėje „Pienas iš apinasrių“ pasakojama, kaip bernas net nesąmoningai atima pieną. Pamatęs, kad raganos brauko rasą, murmėdamos: „Aš pusę pieno atimu“ (BLP II 147), „Per pusę“ (LTR 462 /529/), „Imkim, imkim, nepalikim“ (LTR 507/22/) ir pan., bernas irgi brauko rasą apinasriais, kalbėdamas: „Aš visą pieną atimu...“, „Per visą“, „Ką paliksit, aš paimsiu“... Iš apinasrių, pakabintų ant gembės, ima tekėti pienas.

Karvių pieną per jonines, esą, būdavo galima atimti ir kitokiu būdu: reikėdavo naktį iš svetimo tvarto stogo išpešti saują šiaudų ir įmesti į savąjį (LTR 14/37/; 1288 /274/), pagloščius svetimą karvę, paprašyti, kad ji atiduotų savo pieną (LTR 14/34/; 56/50/), ir pan.

Raganos ne tik atimančios ar pagadinančios karvių pieną, bet pakenkiančios ir kitiems gyvuliams: kiaulėms, arkliams, avims. Raganos gyvulius susargdinančios (DSPŽ I 195—196; LTR 325/51/; 1042/13/) arba net išdvasinančios (LTR 2071/6/; VK 717). Tačiau tikėjimų, kad

raganos susargdina arba išdvasina kitus gyvulius, daug mažiau teužrašyta.

Kad raganos karvių pieno neatimtų ir iš viso gyvulių nepagadintų, sakmėse nurodoma daug apsisaugojimo priemonių. Jų imamasi pirmą kartą išgenant gyvulius laukan, per jonines, karvėms apsiveršiavus.

Iš sakmių ir tikėjimų matome, kaip pirmą kartą genami gyvuliai parūkomi devyndrekiu (LMD I 195/1/; LTR 36/92/; 1391/32/; 1400/188/; 1401/148/; 1514/102/ ir kt.), šventintomis žolėmis arba verbomis (LTR 311/2[169]/; 716 /221/; 1291/60/; 1395/74/; 1528/47/; 1555/134[79]/; 1623/4/; 1729/121[73]/; 1942/244/), į pragręžtą karvės ragą įdedama gyvsidabrio (LMD III 36[b]/1[14]/; LTR 208/904/; 430/43/; 464 /71[116]/; 1484/83/; 2088/178/), devyndrekio (LTR 507/31[397]/; 747/63/; 1284/227/; 1326/70/, adata (LTR 744/94/), ant kaklo pakabinamas mazgelis su devyndrekiu, šventomis žolelėmis, druska, anglimi bei kitais daiktais (LMD I 589 /1[2]/; LTR 14/75, 270/; 56/43/; 337/568/; 1392/80/; 1508/98/; 1657/7/; 1661/49/). Apsiveršiavus karvėms, niekam nieko neskolinama (LMD I 189/1/; I 196/1[14]/, III 57[b]/101/; LTR 674/26[1]/), primelžtų krekenų butelis laikomas saugioj vietoj (LTR 1436/110/; 1457/1[26]/) arba iškepama dvylika bandelių ir kas mėnesį po vieną duodama karvei (LTR 1457 /1[27]/); pirmą kartą pamelžus, karvė apklojama prijuoste (LMD I 474/175/), į ragą įleidžiama gyvsidabrio ir šermukšniniu kuolu užkalama (LTR 374[d]/2246, 2530/; 464 /71[116])... Kad raganos tvarte gyvulių neapraganautų, reikią virš tvarto durų prikalti pelėdą (LTR 600/166[4]/; 1436 /6/), apkaišioti duris šermukšnių šakomis (LTR 1421/14[2]/), tarpduryje pastatyti kadugį (LTR 1418/581/)... Kad per jonines karvių nepagadintų, iš vakaro tvarto duris reikią apkaišyti dilgėlėmis (LMD I 254/1[297]/, LTR 374[c]/1504[a]/, 405/231[2]/; 725/113[124]/), iš ryto gyvulių neginti į ganyklas, kol rasa nenukrinta (LMD I 597/7/; LTR 14/368/; 1289/298/; 1426/2/), ir pan.

Kaip rodo sakmės ir tikėjimai, žmonės žinoję daug priemonių apie jau pagadintų gyvulių gydymą. Dažniausiai

pagadintos karvės pieną (kartais koštuvį, per kurį jis buvo košiamas) virindavo keptuvėje ir badydavo (LMD I 103/3/; LTR 265/259[3]/; 355/89[1]/; 773/469/; 440/64/; 1436 /99/), pildavo pieną į prikūrentą krosnį (LTR 455b /181[35]/; 1304/57/; 1427/75/; 1487/63/; 1633/88/, 1693/116/), melždavo arba košdavo pieną ant pasagos, peilių, kitokių aštrių, kartais net įkaitintų daiktų (LMD I 991/2/; III 181 /21/; LTR 267/308/; 773/259/; 785/312/; 1693/40, 41/). Buvo tikima, kad, virinant ar badant užburtą pieną, yra žeidžiama pati ragana. Ji tada būtinai pasirodanti ir prašanti ko nors paskolinti. Jeigu nieko negauna, o dar piktai išvejama, pienas pasitaiso. Ragana pasirodo ir tada, kai žmogus rūkina rupūžę, kuri išžįsdavo karves (LTR 723/113[123]/; 1434 /125/). Norint atitaisyti karvės pieną, reikią į jį įdėti žmogaus mėšlo (tada raganai karvės pienas ims dvokti) (LTR 210/206[125]/; 1434/117/; 1565/84, 125[2]/), girdyti arba mazgoti karvę dagilių arbata (LTR 1487/64/; 1722/48/), rūkyti devyndrekiu (LTR 1392/82/; 1594/60/) ir t. t.

Sakmių ir tikėjimų, kad raganos iškarpo avims vilnas, mažai teužrašyta. Tačiau jų aptikta visose Lietuvos etnografinėse srityse. Būdavo tikima, kad, norint nutverti raganą nusikaltimo vietoje, reikia nusinešti į tvartą „grabnyčinę" žvakę, apvožti ją puodu ir, pajutus bekerpant, atvožti. Aptikta prie avių ragana pavirstanti žuvimi (LMD I 254/1[350]/; LTR 284/540/) ar kokiu negyvu daiktu (LTR 552/947/; 1042/67/). Sužalojus žuvį ar sugadinus daiktą, sužalojama pati ragana. Raganos avis kerpančios bet kada, ypač joninių (LMD I 254/1[350]/; LTR 1048/18/) ir kūčių (LTR 1942/74/) naktį.

Šiaulių apylinkėse užrašytame tikėjime sakoma, kad raganos avims vilnas iš paausių iškarpančios savo viršininkės (ponios) įsakymu. Tas vilnas jų ponia užkurianti, ir, kur vėjas nuneša jų dūmus, ten žmonės arba gyvuliai suserga maru (BLP I 73). O apie Kupiškį būdavo tikima, kad raganos per gandrines (kovo 25 d.) turi iškirpti po kuokštą žmogaus arba gyvulio plaukų ir parodyti savo vir-

šininkams, jog dar tebemokančios raganauti (LTR 894 /15/).

Kad raganos avių nekirptų, reikią avis šventomis žolėmis parūkyti (LTR 1618/313/), prieš gandrines nunešti į gurbą žvakę (LMD I 661/47/), iškirpti avims kaktoje kryžių (LTR 1723/81/) ir pan.

Nedaug tėra užfiksuota sakmių ir tikėjimų apie arklius jodančias (sloginančias) raganas. Sakmės ir tikėjimai, kuriuose aptinkama šita raganų funkcija, labiau paplitę Lietuvos (ypač Žemaitijos) šiaurėje. Lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose arklius dažniausiai jodo velniai, kartais — laumės. Sučiupti ir nubausti arklius bejodančią raganą žmogui pavyksta tokiu pat būdu, kaip ir avis bekerpančią (LTR 284/539/; 1044/124/; 1062/56/; 2514/72/).

Sakmėse raganos k e n k i a ne tik žmonėms, gyvuliams, bet ir a u g a l a m s (javams — BLP I 74, II 146, 148—149, daržovėms — BLP II 146, žolėms — LTR 662/200/). Pagadinti javai neduoda derliaus, juos išmuša kruša, žolės netenka gydomosios galios. Tačiau ši raganų funkcija retai kur minima. Apie raganų kenkimą augalams, mūsų turimais duomenimis, yra užfiksuota tik kelis kartus.

Su kenkimu žmonėms bei gyvuliams yra susijęs ir raganų s k r a i d y m a s į s u s i r i n k i m u s. Sakmių ir tikėjimų apie raganas, suskrendančias į vieną vietą, užfiksuota visoje Lietuvoje.

Žemaičių sakmėse ir tikėjimuose nurodoma, kad mėgstamiausia raganų susirinkimų vieta yra Šatrijos kalnas (DSPŽ II 557—560; BLP I 74—75; LMD I 144/49/; LTR 449 B/154/, 462/272, 258/; 552/823/; 935/11/; 982/40/). Apie Aukštaitijoje buvusią tokią išskirtinę raganų rinkimosi vietą duomenų nerasta. Kartais užsimenama, kad raganos skrendančios į Kijevą (LMD I 660/122/; LTR 368/332/; 374^{c} /1347, 1353/; 374^{d}/2354/). Į susirinkimus raganos lekiančios švento Jono naktį (BLP I 74 —75; LMD I 144/49/; LTR 207/12/; 374^{c}/1353, 1347/; 374^{d}/2534/; 407/2/; 552/823/, 873/132/; 982/40/; 2071/2/; 2750/590/), labai retais atvejais — apie gandrines (LTR 894/15/; 2071/1/), kai yra

trumpiausia diena ir ilgiausia naktis (LTR 449B/154/). Kartais visai nenurodoma, kokią naktį jos skrenda.

Norėdamos skristi į savo susirinkimus, raganos pasitepančios pažastis tam tikru tepalu. Tepalą verdančios švento Jono naktį iš rugių žiedų (BLP I 74; LMD I 706 /22[6]/; LTR 374[d]/2354/). Į susirinkimus jos dažnai lekiančios ant šluotos (LMD I 397/5[12]/; I 474/943/; LTR 42/52/; 552 /823/; 982/40/; 2750/590/), rečiau — ant piestos (LTR 374[c] /1347, 1353/; 462/272/), mintuvų (LMD I 660/122/; LTR 397/89/) ar kitokių namų apyvokos daiktų. Stebuklingą keliamąją galią turįs raganų pasigamintas tepalas. Sakmėse „Raganos ir smalsusis bernas" pasakojama, kaip bernas, pastebėjęs, jog „gaspadoriaus" pati su dukterimis, pasitepusios kažkokiu tepalu, išskrenda pro kaminą, pats irgi pasitepa ir išskrenda — net su piesta, prie kurios iš atsargumo buvo prisirišęs.

Susirinkimuose raganos puotaujančios, šokančios, dainuojančios (DSPŽ II 257—260; BLPY III 275; LTR 42 /52/; 462/528/; 982 /40/). Kartais pažymima, kad tas puotas raganoms iškelią velniai (DSPŽ II 257—260), kad susirinkimuose jos pasakojasi, ką blogo padariusios (LTR 374c/1353/; 407/2/; 2071/1/); blogai atlikusias savo darbą raganas velniai mušą. Berną, patekusį į raganų susirinkimą, raganos prašančios stoti į jų draugiją (LTR 449B /154/; 462/272/; 494/38/), vaišinančios jį (BLPY III 275; LTR 982/40/) arba pykstančios, kam šis trukdąs (LTR 368/332/), norinčios net sudraskyti (DSPŽ II 257—260; BLP I 74—75).

Vieno siužeto sakmėse (LKP 3652) teigiama, kad raganos skraido žirniauti. Panašių tikėjimų neaptikta. Žirniauti raganos skraidančios daugiausia į tolimus šiltus kraštus (LTR 350/171/; 860/60/; 899/66[30]/; 1038/132/; 1060/1/), o kartais — ant Šatrijos kalno (LTR 344/725/; 2145/201/) arba į „raganiaus Kralino žemę" (LTR 670 /10/). Apžergusios avilius, jos visada skrenda žiemą, ypač per kalėdas (LTR 670/10/; 899/66[30]/); prieš tris karalius (LMD I 661/23/), per grabnyčias (LTR 1060/1/). Žirnia-

vimo tikslas ne visai aiškus. Kartais sakoma, kad raganos skrenda susiginčijusios (LTR 670/10/), norėdamos padaryti negalimą dalyką (LTR 350/171/) ir pan. Tik Subačiaus apylinkėse užrašytoje sakmėje žirniavimas susietas su raganų kenkiamąja galia: viena ragana giriasi — kam duos žalių žirnių, tas bus sutrauktas, o kita — kam duos žirnių, tas bus negyvas (LMD I 661/23/). Sakmės, kuriose vaizduojamos skraidančios raganos, sudaro apie 10 procentų visų sakmių apie raganas.

Raganos žmonėms ne tik kenkiančios, bet kartais ir padedančios. Jos patariančios, kaip surasti vagis (LTR 894/16/; 982/39/; 1415/181/; 1483/193/; 1942/174/; 2069 /250/; 2019/200—206/), gydančios ligas, spėjančios ateitį (LTR 982/39/; 2069/262/). Tačiau sakmių, kuriose atsispindi šios raganų ypatybės, labai mažai teužrašyta. Kartais nurodoma, kokiu būdu raganos gydo ligas ir spėja ateitį. Šiuo požiūriu ypač įdomios Alantos apylinkėse užrašytos sakmės, kuriose detaliai nupasakojama, kokiu būdu ragana, vadinama burtininke, spėja, ar ligonis pasveiks, ar mirs. Kai kurie būrimai archaiški, užfiksuoti jau senuosiuose šaltiniuose. Pavyzdžiui, burtininkė ligonį pasodina prie laužo ir įmeta į ugnį kelis gabaliukus dervos. Jei ligonio veidą nušviečia ugnis be šešėlio, tai ligonis pasveiks, o jei ugnis veido neapšviečia — mirs (LTR 2019/200/). Arba ant lazdos įdeginamas rumbelis ir ji metama aukštyn. Jei, lazdelei nukritus, rumbelis yra apačioje, burtininkė sako, kad ligonis greitai mirs, jei šone — sunkiai sirgs, bet pasveiks, o jei viršuje — greit pasveiks (LTR 2019 /202/).

B. BURTININKAI

Burtininkai lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose vadinami daugeliu vardų ir atlieka kartais priešingas funkcijas. Todėl visai pagrįstai galima manyti, kad turime reikalo ne su viena, o bent su dviem „nepaprastų“ žmonių kategorijomis, būtent: 1) burtininkais, kurie padeda žmo-

nėms, ir 2) raganiais, kurie kenkia. Tačiau sakmėse ir tikėjimuose abi šios kategorijos taip sumišusios, jog neįmanoma jų atskirti. Tie patys žmonės vadinami ir vienokiais, ir kitokiais vardais, daro čia žmonėms naudingus, čia kenksmingus darbus. Todėl visi jie aptariami kartu ir tik vėliau, aiškinant šio vaizdinio kilmę ir raidą, išryškinama skirtinga įvairių jų funkcijų kilmė.

Sakmių apie burtininkus užregistruota perpus mažiau, negu apie raganas. Didelę jų dalį sudaro memoratai, kuriuose pasakojama, kaip burtininkai kenkia gyvuliams, žmonėms arba kaip juos išgydo, pajuokia vestuvininkus, sušaukia gyvates ir pan. Sakmių apie burtininkus, turinčių pastovius, tradicinius siužetus, nedaug teužfiksuota. Populiariausios iš jų yra sakmės, pasakojančios, kaip savas „geras" burtininkas vestuvėse nubaudžia svetimą burtininką, norėjusį pakenkti jauniesiems ar kitiems vestuvininkams (LPK 3654), ir kaip burtininkas paverčia žmones vilkais arba kitokiais gyvuliais bei paukščiais (LPK 3672, 3673). Tačiau pastarosios sakmės labai artimos memoratams. Žinomos Lietuvoje ir siužetinės humoristinės sakmės apie burtininkus kareivius, kurie, norėdami užburti moteris, užburia ožkas, ir šios sekioja jiems iš paskos, apie gyvačių sušaukėjus, kurie patys žūsta nuo gyvačių karaliaus (LPK 3666), apie velniams burtininkų užduotus darbus ir t. t. Retkarčiais burtininkai pasitaiko vietoj raganų tradiciniuose siužetuose „Raganos ir smalsusis bernas" (LPK 3651), „Sužalota ragana" (LPK 3657) ir kt. Daugelis minėtų sakmių apie burtininkus turi atitikmenų kitų tautų, ypač slavų, folklore.

Tikėjimų apie burtininkus irgi užfiksuota mažiau, negu apie raganas, tačiau palyginti su tikėjimais apie kitas mitines būtybes — laumes, laimes, aitvarus — jų užrašyta gana daug.

Vardai. *Be burtininko (burtininkas, burtaunykas, burtuininkas, burvis),* šiems „nepaprastiems" žmonėms pavadinti dar vartojami vardai *raganius, čerauninkas, žynys (žinis, žiniūnas, žiniuonis), nuodininkas (pernuodininkas,*

nuodninkas, nuodnykas), kerėtojas, černaknyžnikas (černakničnikis, černakničninkas), žavėtojas (žavėtininkas), klėčius.

Žavėtojo ir *klėčiaus* vardų sakmėse neaptikta, nors gyvojoje kalboje jie retkarčiais pavartojami (LKŽ VI 24; LKŽK).

Slaviškos kilmės *černaknyžnikas* (liet. *juodaknygis*) pavartotas tik kelis kartus Lietuvos — Baltarusijos pasienio rajonuose užrašytose sakmėse (LMD I 600/3/; I 841/1/; LTR 349/46/).

Sakmėse bei tikėjimuose retai teaptinkami ir vardai *kerėtojas* (LMD I 186/1/; I 474/827/; LTR 421/101/; 600 /181[26]/; 1734/75/; 2239/205/), *nuodininkas* (LTR 600/250/; 909/3/), *žynys* (DSPŽ II 38—40; BLP I 94; LMD I 502 /14/; LTR 1528/8/; 2235/22/). Pastarieji du žodžiai išlikę gyvojoje kalboje; *nuodininkas* daugiausia vidurio Lietuvoje, o *žynys* — beveik visose Lietuvos etnografinėse srityse (LKŽK).

Sakmės, kuriose burtininkai vadinami slaviškos kilmės *čerauninko* vardu, sudaro apie 10 procentų visų sakmių apie burtininkus.

Čia aptariamai „nepaprastų“ žmonių kategorijai pavadinti dažniausiai vartojami vardai *burtininkas* ir *raganius*. Tokios sakmės sudaro apie 50 procentų visų sakmių apie burtininkus. Abu žodžiai vienodai populiarūs, užfiksuoti visose Lietuvos etnografinėse srityse. Tačiau kartais tarp jų daromas semantinis skirtumas: žmonės, kurie kenkia kitiems, vadinami burtininkais ir raganiais, o kurie padeda— beveik visada tik burtininkais.

Gyvojoje kalboje yra daug *burtininkui* giminingų žodžių: *burti, burtauti, burtėti, burta* („atpiautas keturkampis medžio ar bet ko gabalas“, „audeklo raštų keturkampis“, „kubinės formos keturšonis su tam tikromis akimis šonuose kokiam spėjimui daryti; šiaip kokia priemonė, vartojama aklam skyrimui, rinkimui (burtams traukti), prietaras, būrimas, dalis“), *burtas, burtažodis, burtavaistis* (LKŽ I 980—984) ir t. t. Lietuvoje yra keletas šios šaknies vieto-

vardžių: *Burtkaimis* (Ukmergė), *Burvelių* (Ramygala), *Burvių* (Salantai) kaimai (LAS 656), *Burtonės* raistas (Kaltanėnai), *Burtkiškės* miškas (Kretinga), *Burvainės* laukas (Pagėgiai), *Burvio* kalnas (Plungė) (VK) ir kt. Pasitaiko ir asmenvardžių: *Burta, Burtaitis, Burčionis, Burtėnas, Burtys, Burtūnas* (AK) ir t. t.

Burtininko semantika aiški; jis reiškia žmogų, kuris buria — pranašauja būsimus dalykus. Burti reikšme „pranašauti būsimus dalykus" imta vartoti dėl pačių būrimo priemonių pavadinimo[18]. Būsimi dalykai buvo pranašaujami arba ginčai sprendžiami, metant burtą — medžio gabalą su tam tikrais ženklais (įpiovomis). Faktą, kad žmonės, kurie būsimus dalykus pranašaudavo, mesdami tam tikras medžio atpiovas, buvo vadinami burtininkais *(Burtniker)*, mini ir M. Pretorijus (Mannhardt, 1936, p. 605). Vėliau burtininkais imta vadinti visus būsimų dalykų pranašautojus, nepriklausomai nuo to, kokiomis priemonėmis savo tikslo jie siekdavo, o kartais ir visai kitokio pobūdžio „nepaprastus" žmones — pavyzdžiui, raganius.

Šaknies *bur-* pagrindinė reikšmė kitados buvo *kirtimas, kapojimas* (Būga, 1959, p. 252; Fraenkel, 1962, p. 67).

Raganiui gimininingus gyvosios kalbos žodžius ir vietovardžius aptarėme, kalbėdami apie raganas (žr. p. 220). Čia tik dar reikėtų pažymėti, kad daugelis gyvojoje kalboje vartojamų šios šaknies bendrinių žodžių ir vietovardžių sietini ne su vyriškosios giminės žodžiu *raganius,* o su moteriškosios giminės *ragana.*

Išvaizda. Burtininkai, kaip ir raganos, sakmėse iš kitų žmonių išsiskiria vien savo sugebėjimais, o ne išvaizda. Tik nedaugelyje sakmių ir tikėjimų užsimenama, kad burtininkų akyse žmogaus atvaizdas stovi skersas (ŽS 1911 III 171), kad burtininkai turi uodegėles (LMD I 475 /3[271]/; LTR 321/34[8]/), niekada nesikerpa plaukų, nesiskuta

---

[18] Tradicija pavadinti burtininkus pagal jų vartojamas būrimo priemones gyva ir kitose tautose, pavyzdžiui, slavuose (Slupski, 1971, p. 316—317), senuosiuose šiaurės germanuose (Старшая Эдда, 1963, p. 215) ir kt.

barzdos, nesikarpo nagų (LTR 1167/400/) ir pan. Paprastai burtininkai esą pagyvenę žmonės. Apie jaunus burtininkus (bernus) kalbama tik keliose sakmėse (BV 326; LMD I 93/4/; I 502/8/; LTR 545/114/; 325/55/).

Maždaug 25 procentuose sakmių apie burtininkus pabrėžiama, kad burtais užsiima ne valstiečiai, o kitokio verslo žmonės, būtent: kareiviai (LMD I 502/14/; I 600/3/; LTR 397/86/; 398/270/; 462/50/; 876/37, 38/; 833/476/), muzikantai (BLP II 150; LMD I 841/1/; LTR 395/71/; 397/70/; 420/120/; 421/101/; 874/331, 334, 343/; 879/35/), elgetos (LMD I 474/762, 825/; LTR 374[d]/2082/; 847/178/; 879/31/; 720/13/; 2750/353/), meistrai (LMD I 656/2/; LTR 325/45, 46/; 879/33/; 2069/317/), malūnininkai (LTR 954 /51/). Dažniausiai buria kareiviai ir muzikantai. Kartais sakoma, kad burtininkai esą kitų tautybių žmonės: rusai (LMD I 656/2/; LTR 397/60, 86/; 833/476/; 879 /33, 37/; 1042/13/; 2069/262/; 1722/33, 191/; 1693/313/), latviai (LTR 14/39/; 1048/116/; 1208B/498/; 462/346/; 1167/54/), prūsai (DSPŽ I 195—196; LTR 395/85/; 1690/272/), vengrai (LMD I 207/1[20]/; LTR 462/346/; 807/1378/; 397/93/), čigonai (LMD I 474/951/; LTR 449[b]/150/), žydai (LMD I 202/1/; LTR 600/150[22]/; 613/248[18]/).

Apie burtininkų sugebėjimą pasiversti paukščiais, žvėrimis ar kokiais nors daiktais lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose labai retai teužsimenama (LTR 42/42/; 349 /46/).

Prigimtis, santykiai su velniais. Kiek galima spręsti iš lietuvių liaudies sakmių ir tikėjimų, burtininkais, kaip ir raganomis, ne gimstama, o pasidaroma begyvenant. Burti, esą, galima išmokti iš kitų. Tačiau burtininkai savo meną labai slepią, nes tikima, kad, atskleidę paslaptis kitam žmogui, burtininkai patys nustoja galios (LMD I 186/1/; LTR 780/22/). Būrimo paslaptis burtininkai perteikią tik mirdami (LMD I 186/1/; I 474/741/; LTR 780 /22/; 2088/137/) savo vaikams (LMD I 474/741, 947/; I 660/132/; LTR 2088/137/), tik vyriausiems arba jauniausiems (LMD I 474/947/). Buvusi ir atskira burtininkų rū-

šis *černaknyžnikai,* kurie burtų meno išmokdavę iš „juodųjų knygų“ (BV 105; LMD I 841/13/; LTR 1048/116/; 1208B/498/).

Retkarčiais buvo tikima, kad, norint pasidaryti burtininku, reikią atsisakyti dievo ir pradėti bendrauti su velniais (LMD I 841/1/; LTR 1543/130/).

Burtininkų santykiai su velniais sakmėse kiek kitoki, negu raganų. Burtininkai pažadą velniams savo sielą, užtat velniai jiems tarnauja — darą visa, ką šie įsakinėją (LMD I 841/1/; LTR 894/107/). Tačiau burtininkai be paliovos turį duoti velniams darbo. Nebeturėdami jo, liepią po vieną rinkti aguonas, suskaityti smėlio grūdelius, vandens lašelius ar dangaus žvaigždes (LMD I 841/1/). Burtininkai veikią su velnio pagalba (BLP II 47; LTR 374[c] /1336/; 905/36/; 1627/159/). Tikėta, kad jie negalį eiti į bažnyčią — jei kunigas juos pašventintų, tai jie nebegalėtų daryti savo burtų (LTR 2235/154/); burtininkai negalį būti bažnyčioje per pakylėjimą, nes nueitų skradžiai žemės (LTR 780/101/), jie meldžiąsi atsukę į altorių nugarą (ŽS 1911 X 173) ir pan. O norėdami prisišaukti velnią, turį būti namie su kepure, nelankyti bažnyčios, užsikimšti vata ausis, kai varpai skambina, nekalbėti poterių ir rožančiaus, nesižegnoti, niekam gero nedaryti ir t. t. (LTR 1048/116/) — žodžiu, viską daryti priešingai krikščionių religijos reikalavimams.

Burtininkai po mirties atitenką velniams. Jų mirtis esanti sunki. Burtininkas tol negalįs numirti, kol kitam neperduodąs savo burtų (LMD I 660/132/), kol lubose kas nors nepadarąs skylės (LTR 1657/80/) ir pan. Kartais net tikėta, kad juos nelabieji pasiima su siela ir kūnu (LTR 1406/778/).

Tačiau reikia pažymėti, kad Lietuvoje sakmių ir tikėjimų, kuriuose kalbama apie burtininkų santykius su velniais, užrašyta labai mažai.

Pasitaiko viena kita ir visai priešingo pobūdžio sakmė bei tikėjimas, kuriuose sakoma, kad burtininkai esą geri

žmonės (LTR 600/1/; 1942/185/), jie lanką bažnyčią (LTR 1942/186/) ir pan.

Funkcijos. Visas sakmių burtininkų atliekamas funkcijas galima suskirstyti į dvi grupes: 1) kenkiamąsias ir 2) padedamąsias. Lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose kenkiamosios funkcijos turi kiek didesnę persvarą.

Burtininkai sakmėse kenkia žmonėms (paverčia juos gyvuliais bei paukščiais, susargdina, pajuokia) ir gyvuliams. Dažniausiai burtininkai paverčia žmones gyvuliais ir paukščiais. Sakmės, kuriose atsispindi šis burtininkų bruožas, sudaro daugiau kaip 20 procentų visų sakmių apie burtininkus.

Lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose burtininkai dažniausiai žmones paverčia vilkais ir tik retkarčiais kitais gyvuliais — ožkomis (LTR 397/60, 87/), meškomis (LTR 1528/8/), karvėmis (LTR 874 /343/)... — arba paukščiais (LTR 847/213/; 905/35/). Gyvuliais arba paukščiais žmonės paprastai paverčiami per vestuves. Kitados buvo tikima, kad burtininkai vilkais paversdavę ištisus vestuvininkų pulkus (TD I 259; LMD I 93/4/; LTR 374^{d}/2801^{9}/; 811 /450/; 2227/28/). Burtininkai vestuvininkus vilkais arba kitais gyvuliais paversdavę supykę (LMD I 600/3/; LTR 874/331, 343, 344/; 2324/370/). Kad burtininkai nesupyktų, juos kviesdavę į vestuves (LMD I 600/3/) arba jaunikis piršliu kviesdavęs tokį žmogų, kuris pats sugebąs burti ir atburti kitų užbūrimus (TD I 259; LTR 462/50/; 909/14/; 2324/370/).

Sakmių, kuriose burtininkai pakenkia žmonių sveikatai, yra užrašyta beveik perpus mažiau. Jose burtininkai žmones susargdina nuomariu (LTR 773/389/; 1693/313/), sutraukia (LMD I 312/1^{28}/; LTR 859/365/), ima sukti akis (DSPŽ I 142—143; LTR 420 /121/), apleidžia velniu (LMD 312/1^{38}/; LTR 42/42/). Jie vienu smūgiu galį galvon ragus įdiegti (LTR 549/213/), padaryti moteris nevaisingas (LMD I 474/825/); kartais jie žmones net numarina (LMD I 480/54/). Burtininkai per mėnesį ar metus būtinai turį

kam nors pakenkti, nes priešingu atveju nustoją savo galios (LTR 1693/541/), imą kvailioti (LTR 2280/66/).

Kaip burtininkai pakenkia žmonių sveikatai, sakmėse ir tikėjimuose paprastai nenurodoma. Tik retkarčiais pažymima, kad žmonėms blogumus burtininkai įleidžia per valgį (LTR 374[d]/2285/), per vėją, valgį ir gėrimą (LTR 374[c]/1344/). Burtininkai žmones susargdiną bet kada, ypač dažnai — per vestuves. Dusetų apylinkėse užrašytame tikėjime sakoma, kad burtininkai žmonėms kenkdavo per vestuves, krikštynas, medžioklėje — visur, kur tik būdavo didesnis žmonių susiėjimas (LTR 1693/541/).

Prie neva žmogui kenkiančių burtininkų veiksmų priklauso ir meilės burtai. Burtininkai užburia moteris, ir šios pabėga nuo savo vyrų (LTR 397/91/; 846/21/). Humoristinio pobūdžio sakmėse kareivis burtininkas nori užburti jauną merginą, kad jį įsimylėtų. Tačiau burtai patenka ožkai arba senai moteriai, ir jos visą laiką sekioja paskui kareivį (LTR 397/86/; 833/476/; 879/37/).

Kad burtininkai nepakenktų žmonėms, nurodoma daugybė apsisaugojimo priemonių. Jos yra tokios pat, kaip ir ginantis nuo raganų. Kad burtininkai negalėtų žmogui pakenkti, reikią kišenėje laikyti špygą (LTR 245/7/; 293 /544/; 355/89[34]/; 374[d]/2184/; 381/139[8]/; 1440/121/; 1545 /166/; 1581/200/; 1594/61/ ir kt.), apsivilkti išvirkščiais marškiniais (LTR 270/417/; 549/154/; 600/151[6]/; 606/142/; 1292/78/; 1581/209/), nusiprausti duonkepėj ir už apykaklės įsismeigti adatą (LTR 1693/540/), apsirūkyti devyndrekiu (LTR 1545/171/) ir t. t.

Kai kuriais savo veiksmais sakmių burtininkai nesiekia žmogui pakenkti fiziškai, o tik nori jį pašiepti. Jie padaro taip, kad vestuvėse muzikantui trūksta smuiko stygos (BLP II 150), bešokant nusmunka mergoms sijonai (LTR 420 /135/; 879/35/) arba vyrams kelnės (LMD I 841/13/), visi vestuvininkai trina užpakalius į medžius (LTR 420/135/). Yra užrašyta nemaža burtų ir prietarų, kaip bet koks žmogus galįs iškrėsti vieną ar kitą pokštą. Pavyzdžiui, norint, kad smuiko stygos nutrūktų, reikią perkąsti grūdą, kuris,

kuliant spragilais, buvo įkritęs į burną (LMD I 894/2[1]/; III 57[b]/95/; LTR 279/125/; 311/3[4]/; 549/150/; 606/153/); norint smuiko balsą atimti, reikią tris sykius persiversti ant mėšlyno ir pasikratyti, įėjus į gryčią (LTR 549/151/; 606/154/). Norint, kad merginai sijonas nusmuktų, reikia ją paliesti pirmo kūlimo grūdu (LTR 1288/225/), perlaužti šluotos šakaliuką (LTR 73[a]/262/), ant merginos užpilti kurmio išraustos žemės (LMD I 666/59/) ir t. t.

Meistrams sakmių burtininkai užburia rąstus, medžiotojams — šautuvus. Užburti rąstai pasidaro per trumpi (LTR 325/45/; 879/33/), šautuvu nieko nebegalima nušauti (LTR 1729/54/).

Burtininkai kartais taip padaro, kad patys smuikai groja (LTR 395/70, 71; 879/35/), vežimas be arklio važiuoja (LMD I 841/13/), sūris pajuosta (LTR 822/386/; 2235 /184/; 859/36/).

Atskirai minėtini akių apgaudinėtojų — „komediantų" pokštai. Jie neva lenda per rąstą, uždega šiaudų vežimą (LTR 1208B/851/; 807/233/), apsuka krosnį (LTR 1167 /608/).

Sakmių ir tikėjimų apie burtininkus, kurie kenkia gyvuliams (jodo arklius — LTR 284/540/, atima karvių pieną— LTR 395/85/; 600/181[26]/, nudvasina gyvulius — LTR 2239 /205/), yra užrašyta labai mažai. Kiek daugiau tokių, kur burtininkai pakenkia arkliams, keršydami pačiam žmogui. Tada arkliai čia pat klumpa arba krenta (LTR 325/46/; 421/121/). Pasitaiko sakmių ir tikėjimų, kur burtininkai gali pakenkti bitėms (LTR 412/215[6]/; 395/72/).

Dar mažiau tepaplitusios sakmės ir tikėjimai apie burtininkus, kurie sugeba paveikti gamtą arba jai pakenkti. Burtininkai išsklaidydavę debesis (LTR 954/51/), nukreipdavę lietų (LTR 847/219/), be ugnies užvirindavę vandenį (LMD I 474/951/). Kai ateidavęs laikas kerėti, burtininkai, jei nenorėdavę pakenkti žmonėms, turėdavę kenkti medžiams (LTR 600/250/). Užkerėti medžiai nykstą (LTR 374[c]/1413/).

Burtininkai sakmėse žmonėms ne tik kenkia, bet ir padeda. Jie a) nubaudžia vestuvėse kenkiančią raganą ar kitą burtininką, b) gydo žmones ir gyvulius, c) sušaukia gyvates, peles ir kitus kenkėjus, d) suranda pavogtus daiktus, nurodo vagį, e) spėja ateitį.

Kaip jau esame minėję, sakmių raganos ir burtininkai dažnai pakenkia žmonėms vestuvėse. Todėl jaunikis piršliu imdavo burtų mokantį žmogų arba specialiai pakviesdavo žinomą burtininką. Vestuvėse kenkiančią raganą arba burtininką paprastai ir nubaudžia piršlys (DSPŽ I 142—143; BLP II 149—150; BLPY IV 83; LTR 374d/2082/), muzikantas (BLP II 150; LTR 421/101/), pakviestas burtininkas (TD I 259; LTR 274/40/), bet kuris burti mokąs vestuvininkas (LTR 395/90/; 420/121/), o kartais — užklydęs kareivis (LMD I 502/14/; III 24/1/) arba elgeta (LTR 374d/2082/; 879/31/). Jei ragana ar burtininkas vestuvėse padvasina jaunojo arklius, tai kitas burtininkas taip padaro, kad kaltininkas graužia dvėselieną (DSPŽ I 142—143; BLP II 149; BLPY IV 83; LTR 395/90/; 421/101/; 879/31/); jei burtininkas bando pakenkti jaunųjų sveikatai, tai kitas jam pakenkia (BLP II 149—150; LTR 325/52/; 420/121/); jei jis nori užburti iškišęs galvą pro langą — jam išdygsta ragai ir neleidžia įtraukti galvos (TD I 259; LMD III 24/1/; LTR 274/40/; 374d/2082/; 879/31/). Sakmės, kuriose vaizduojama, kaip yra nubaudžiama vestuvėse žmonėms kenkianti ragana arba burtininkas, sudaro beveik 20 procentų visų sakmių apie burtininkus.

Lietuvių liaudies sakmių ir tikėjimų burtininkai žmones gydo nuo visokių ligų (BLP II 161—162; LTR 1438/297/; 1942/173/), ypač nuo apraganavimo. Apraganautiesiems jie duodą vaistų (BLP II 161—162; LMD I 502/8/; LTR 600/250/; 909/23/) ir įsaką, parvykus į namus, nieko neskolinti tam žmogui, kuris bematant ateis (LTR 894/106/; 1966/32/), visai jo neįsileisti (LTR 600/250/), su juo nekalbėti (LTR 1657/283/), nes tai esąs pats kaltininkas. Burtininkai dažnai kaltininkus ir nubaudžią — į juos pereinanti liga (LTR 859/35/; 1657/283/; 1966/32/).

Panašiai sakmių burtininkai gydo ir apraganautus gyvulius: jiems duoda kokių nors vaistų (LTR 14/39/; 1042 /13/), parūko (LTR 2750/419/) arba visai nieko neduoda, tik pasako, kad tuoj ateisiąs kaltininkas, kuriam nieko negalima skolinti (DSPŽ I 195—196; LTR 14/36, 39/; 325 /51/; 1042/51/; 1167/398/). Retkarčiais kaltininkas nubaudžiamas (LTR 1667/109/; 1528/12/).

Už paslaugas burtininkams mokama pinigais (DSPŽ I 195—196; LTR 325/64/; 822/386/; 1042/13/; 2750/419/) arba natūra (LTR 397/217/; 1722/191/). Tačiau kartais pažymima, kad burtininkams negalima imti jokio užmokesčio už gydymą — jie tegalį gauti dovanų (LTR 1167 /109/). Pasitaiko sakmių, kuriose pasakojama, kaip žmonės, eidami pas burtininką patarimo, pagailėję paslepia nešamą dovaną. Burtininkas žmogų sugėdina. Iš to žmogus nusprendžia, kad burtininkas yra labai galingas, nes viską žino (Kibort, 1898, p. 102; LTR 1508/89/).

Sakmės, kuriose vaizduojami žmones gydą burtininkai, sudaro beveik 15 procentų visų sakmių apie burtininkus.

Lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose dažnai pažymima, kad burtininkai valdo gyvates, jas gali sušaukti ir vėl nuvaryti (LTR 374c/1355/; 395/76/; 545/114/; 600 /181[26]/; 1722/9/; 2750/612/). Gyvatės burtininkams nieko blogo nedarančios, bet ir burtininkai jų neužgauną. Savo galią sušaukti gyvates burtininkai retkarčiais naudoja blogiems tikslams — užleidžia žmones gyvatėmis (LMD I 184/76/; LTR 395/353/; 2750/612/), pasiunčia gyvatę įkirsti kokio nors gyvulio (LMD III 203/1/; LTR 2239/205/). Tačiau dažniausiai jie žmonėms padeda — gyvates išveda. Žemaičiuose labiausiai paplitusios sakmės, kuriose pasakojama, kaip žmogus apsiima išvesti gyvates, tik išsiteirauja, ar nėra kas matęs gyvačių karaliaus — žalčio su žibančiu kryžium ant kaktos (LMD I 142/42/), didžiulės baltos gyvatės (LTR 494/39/), raudonos gyvatės su ragiukais (LTR 462/242/) ir pan. Visi pasako, kad nematę. Tada burtininkas sušvilpia, ir visos gyvatės skrenda į laužą arba į duobę. Tačiau galiausiai atskrenda gyvačių

karalius, baltoji arba raudonoji gyvatė ir į laužą įtraukia patį burtininką.

Sakmių ir tikėjimų apie burtininkus (dažniausiai elgetas, čigonus, vengrus), išvedančius peles ir žiurkes (LMD I 207/1[20]/; I 841/14/; LTR 449[b]/158/; 720/13/; 1722/33/), svirplius (LTR 1208B/594/), nedaug teužfiksuota. Kai kuriose sakmėse sakoma, kad pelių varytojas niekam neleidžia juoktis, nes jei kas susijuokia, tai pelės vėl užpuola (LMD I 841/14/; LTR 720/13/). Kartais burtininkai šį savo sugebėjimą irgi panaudoja blogam — apleidžia žmones pelėmis ir žiurkėmis (LTR 449[b]/158/).

Sakmės, kuriose atsispindi burtininkų sugebėjimas sušaukti gyvates, peles ir kitus kenkėjus, sudaro apie 15 procentų visų sakmių apie burtininkus.

Burtininkai dažniau, negu raganos, padeda surasti pavogtus daiktus ir nurodo pačius vagis (BLP I 94; LTR 1438/297/; 1508/89/; 2235/22/). Antalieptės apylinkėje užrašytoje sakmėje nurodoma, kad burtininkas vagis surasdavęs gudrumu: duodavęs visiems žmonėms žiūrėti pro tamsų stiklą ir klausdavęs, ką matą. Nė vienas nieko nematydavęs, tačiau vagys sakydavę matą vienokį ar kitokį daiktą. Po to jis išdalydavęs skardos rutulėlius, o įtariamiesiems duodavęs „cinos“, ir visi mesdavę į sieros rūgšties skystimą. „Cinos“ rutulėlis putodavęs. Kaltininkai išsigąsdavę ir dažnai prisipažindavę (LTR 2235/22/). Šis pavyzdys aiškiai rodo, kaip kai kurie burtininkais apšaukti žmonės „pranašaudavo“, remdamiesi ne tariamu antgamtiniu sugebėjimu, o paprasčiausiomis psichologijos ir chemijos žiniomis. Burtininkai neva moką ir „pririšti“ vagį— taip padaryti, kad vagis negalėtų nei paeiti, nei numesti svetimo daikto (DSPŽ II 38—40; LTR 1640/19/).

Sakmių, kuriose vaizduojama, kaip burtininkai suranda vagis arba juos „pririša“, yra užrašyta labai mažai. Jos tesudaro apie 5 procentus visų sakmių apie burtininkus. Dar mažiau tėra užrašyta sakmių ir tikėjimų apie burtininkus, kurie spėja ateitį (LTR 28/365/).

Nors ir labai mažai, vis dėlto pasitaiko sakmių, kuriose burtininkai iššaukia mirusio žmogaus vėlę. Šitokios sakmės ir tikėjimai daugiausia buvo paplitę Rytų Prūsijoje (LTR 2237/146/). Čia tikėta, kad vėles burtininkai sušaukdavę su juodosiomis knygomis (LTR 1664/130/).

C. RAGANOS IR BURTININKO VAIZDINIŲ KILMĖ

Analizuodami raganos ir burtininko vaizdinius, pastebėjome, kad beveik visus šių „nepaprastų" žmonių veiksmus galima suskirstyti į kenkiamuosius ir padedamuosius. Sakmių raganoms būdingi kenkiamieji veiksmai, o burtininkams — ir vieni, ir kiti. Kenkiamuosius veiksmus galima vadinti burtininkavimu arba raganavimu (plg. rus. *ведовство*), o padedamuosius — žyniavimu (plg. rus. *знахарство*).

Kokia yra šių veiksmų kilmė?

Sąvokos *burtininkavimas* ir *žyniavimas* yra žinomos visoms pasaulio tautoms. Beveik visos tautos tam tikru mastu yra turėjusios žynių, kurie gydydavo žmones, spėdavo ateitį, reikalui esant, stengdavosi sukelti lietų ir pan. Tokius žynius turi visos australų gentys (Токарев, 1964, p. 105). Tuo tarpu specialių burtininkų labiausiai atsilikusiose Australijos gentyse beveik nesama (Токарев, 1964, p. 89), nors pats burtininkavimas (t. y. maginis kenkimas žmonėms) yra pažįstamas visoms gentims. Daugelis australų genčių tiki, kad burtininkauja kaip tik svetimos, o ne savos genties žmonės (Spencer, Gillen, 1899, p. 31—32). Burtininkaujant svetimų genčių atstovus tiki ir kitos primityvios gentys (Токарев, 1964, p. 86—87). Labiau išsivysčiusiose tautose šalia žynių profesionalų pasitaiko ir burtininkų profesionalų. Jų turi daugelis Melanezijos genčių (Malinowski, 1922, p. 393, 401), kai kurios eskimų gentys (Birket-Smith, 1936, p. 171), čiuvašai (Денисов, 1959, p. 111—112) ir kt. Tačiau dažniausiai abi šias funkcijas (burtininkavimo ir žyniavimo) atlieka tie patys žmonės (Токарев, 1964, p. 109).

Tarybinis rusų mokslininkas S. Tokarevas burtininkavime ir žyniavime įžiūri atskiras ankstyvosios religijos formas. Burtininkavimo socialinė priežastis yra tarpgimininė ir tarpgentinė nesantaika („межродовая и межплеменная рознь“) bei vidinis genties narių susiskaldymas (atskirų žmonių kategorijų išsiskyrimas), o žyniavimo — liaudiškasis gydymas ir išsiskyrimas gentyje gydytojų profesionalų (Токарев, 1964, p. 80—113). Abi šios religijos formos atsirado dar priešistoriniais pirmykštės bendruomeninės santvarkos laikais, kadangi, kaip matėme, ir labiausiai atsilikusios pasaulio tautos daugiau ar mažiau jas jau pažįsta.

Visai pagrįstai galime manyti, kad ir lietuvių burtininkavimas bei žyniavimas, apie kuriuos kalbama sakmėse, yra tokios pat kilmės. Tai patvirtina daugelis reikšmingų mūsų sakmių ir tikėjimų detalių. Pavyzdžiui, lietuviai tikėję burtininkaujant kitų tautybių žmones. Vertinant burtininko veiksmus, labai didelę reikšmę turi sąvokos *savas* ir *svetimas*. Tai ypač ryšku sakmėse ir tikėjimuose apie raganavimą vestuvėse. Senovės lietuvių vestuvių apeigose daug senų reliktų, susijusių su egzogaminėmis vedybomis (Baldauskas, 1936b). Viena iš jų reikia laikyti ir didelę burtininkavimo baimę per vestuves. Kadangi jaunavedžiai būdavo tik iš svetimų giminių, tai vedybų metu į artimą kontaktą susieidavo dvi giminės, ir tada būdavo ypač bijomasi svetimos giminės burtininko. Norėdama jam atsispirti, kiekviena giminė turėdavo savą burtininką. Be abejonės, svetimo burtininko buvo bijomasi ir vėlesniais vestuvių raidos etapais. Du burtininkai vestuvėse — *savas* ir *svetimas* — labai dažnai minimi ir XIX—XX a. užrašytose sakmėse bei tikėjimuose. *Savo* burtininko veiksmai laikomi teigiamais, nes jie apsaugo vestuvininkų pulką nuo blogos įtakos, o *svetimo* — neigiamais, nes jais stengiamasi pakenkti.

Tačiau lietuvių, kaip ir kitų išsivysčiusių tautų, burtininkavimas bei žyniavimas, sakmėse ir tikėjimuose užfiksuotas ne savo pirmaprade forma, o nuėjęs ilgą raidos eta-

pą ir patyręs įvairių vėlesnių religijų poveikį. Todėl anaiptol ne visi raganų ir burtininkų veiksmai gali būti kildinami iš senojo burtininkavimo ir žyniavimo, o tik tie, kuriais siekiama žmonėms pakenkti (susargdinti, iš dalies paversti įvairiais gyvuliais) arba padėti (gydyti, spėti ateitį, valdyti gamtos jėgas). Tačiau reikia pastebėti, kad ir šiuos seniausius „nepaprastų" žmonių veiksmus yra paveikę vėlyvesni tikėjimai.

Tokiais pat senais, tačiau skirtingos kilmės reikia laikyti burtininkų praktikuotus meilės burtus, nors pačiose sakmėse apie meilės burtus praktikuojančius kareivius atsispindi kur kas vėlesnių periodų bruožai. Šių tikėjimų ištakų irgi reikia ieškoti vienoje iš seniausių pirmykštės bendruomeninės santvarkos religijos formų — erotiniuose kultuose (Токарев, 1964, p. 378).

Veiksmai, kuriais stengiamasi pakenkti gyvuliams, yra vėlesnės kilmės. Jie raganoms galėjo būti priskirti tik atsiradus pačiam gyvulininkystės verslui. O gyvulininkystės išplitimas sutapo su pirmykštės bendruomeninės santvarkos irimu ir klasinių santykių formavimusi. Kenkimas gyvuliams, kaip matėme, yra vienas iš būdingiausių raganų bruožų; burtininkams jis rečiau tepriskiriamas.

Sakmėse raganos gyvuliams dažniausiai kenkia per jonines (žr. p. 228). Vienas iš svarbiausių šios šventės tikslų buvo maginėmis priemonėmis pagerinti žemdirbystę ir gyvulininkystę. Tas priemones, be abejo, žinojo ir vartojo visi gyventojai, ne vien vadinamosios raganos. Gal būt, tik vėliau, pradėjus krikščionybės apologetams drausti šias šventes, žmonės, kurie laikėsi ankstesnių papročių ir atlikinėjo įprastas magines apeigas, buvo pradėti vadinti raganomis bei raganiais, o jų veiksmai imti laikyti kenksmingais: atseit, padėdami savo gyvuliams, minėti žmonės neva kenkė svetimiems. Antra vertus, neabejotina, kad ir ikikrikščioniškuoju laikotarpiu kai kurios gyvulių ligos jau buvo laikomos raganų bei burtininkų darbu ir buvo tikima, kad per jonines burtininkų įtaka esanti pati stipriausia.

Kenkimas gyvuliams retkarčiais siejamas ir su kitomis anksčiau buvusiomis agrarinėmis šventėmis: kūčiomis, gandrinėmis. Tada raganos kaip tik kerpančios avis.

Visa tai rodo šių veiksmų ryšį su agrariniais kultais, kurie, S. Tokarevo nuomone, susiformavo pirmykštės bendruomeninės santvarkos irimo periodu (Токарев, 1964, p. 378).

Koks buvo burtininkavimo ir žyniavimo santykis su labiausiai išsivysčiusia lietuvių bei kitų baltų klasinio periodo ikikrikščioniškąja religija, sunku pasakyti. Kaip matėme, senieji šaltiniai rodo, kad kulto tarnai atlikinėdavo ir kai kurias burtininkų funkcijas — spėdavo ateitį. Tačiau neaišku, ar šie veiksmai tuo metu buvo tik kulto tarnų privilegija. Be abejo, įsigalėjus krikščionybei, kai kurios ankstyvesniosios religijos kulto tarnų funkcijos tiek krikščionybės atstovų, tiek pačios liaudies buvo suplaktos su burtininkų funkcijomis. Tačiau būtų neteisinga iš viso burtininkus bei žynius kildinti iš ikikrikščioniškosios klasinio periodo religijos kulto tarnų, kaip darė kai kurie XIX a. mokslininkai (S. Stanevičius, S. Daukantas, T. Narbutas), nes burtininkavimas ir žyniavimas yra žymiai senesnės kilmės.

Vadinasi, svarbiausios raganų bei burtininkų funkcijos yra labai senos, susiformavusios gerokai anksčiau, prieš įsigalint Lietuvoje krikščionių religijai. Tačiau raganos bei burtininko vaizdinius paveikė ir krikščionybė.

Analizuodami raganos ir burtininko vaizdinius, pastebėjome, kad dauguma jų veiksmų yra kenkėjiški. Tuo tarpu XV—XVII a. šaltiniuose dažniausiai iškeliami tokie „nepaprastų" žmonių veiksmai, kuriais siekiama padėti: žmonių ir gyvulių gydymas, ateities spėjimas ir pan. Pavyzdžiui, M. Mažvydas (1547 m.) burtininkę vadina *šventa*. Šventais, matyt, turinčiais kultinę prasmę, buvo laikomi ir jos veiksmai, nes žmonės, užuot ėję į bažnyčią, verčiau linkę su burtininke „gaidi walgiti" (Mažvydas, 1974, p. 104). J. Bretkūno (Bretkunas, 1591, p. 192) ir M. Daukšos (Davksza, 1599, p. 356) postilėse nusiskundžiama, kad

žmonės sveikatos prašyti eina ne prie krikščionių dievo, o prie žynių. Kad susirgę žmonės kreipiasi į burtininkes ir žolininkes, sakoma ir 1653 m. maldų knygoje (Summa, 1653, p. 55). Įsručio ir kitų lietuviškų parapijų bažnyčių vizitacijų 1638 m. ataskaitoje pabrėžiama, kad tarp lietuvių yra daug burtininkų („Burtenicker"), pranašautojų („Wahrsager") ir raudotojų („Zanteler") — tiek vyrų, tiek moterų, pas kuriuos žmonės miniomis („hauffens weise") plūsta. Į juos kreipiasi, norėdami surasti pamestą arba atgauti pavogtą daiktą, patys susirgę ar susirgus gyvuliams, ypač karo metu. Žmonės maną, kad jie burtais ir maginiais veiksmais („Gaucklerey") galį maro dievus („Pest Götter") nuo jų atitolinti (Mannhardt, 1936, p. 429—430). J. Bretkūnas „Biblijoje" (Bretkunas, 1590, I Mozės kn., 41 persk., 8 sakinys) žyniais ir burtininkais verčia vokiškus žodžius *Wahrsager* ir *Weisen* (žr. Luth, 1545, I Mozės kn. 41 pers.) („tiesos sakytojai, pranašautojai, išminčiai"). K. Širvydas „Trijų kalbų žodyne" (Širvydas, 1620, p. 197) burtininką į lenkų kalbą verčia *Wrożek*, o į lotynų — *augur* („būrėjas iš paukščių, pranašautojas"), *fates*, tuo tarpu žynį — *Wießciek, wießczbar, augur, aruspex* („pranašautojas iš aukojamų gyvulių vidurių"), *ariolus* (Širvydas, 1620, p. 197). Taigi aiškiai matyti, kad žyniai ir burtininkai tuo metu daugiausia buvo suprantami kaip ateities pranašautojai, žmonių pagalbininkai. J. Bretkūno „Postilėje" (1591 m.), kur pirmą kartą yra paminėta ragana, šiai būtybei irgi nepriskiriami jokie kenkėjiški darbai, tik pažymima, kad „turim ſaugotiſi, idant Schwento Jano diena netaip Schwenſtumbim, kaip ghi raganos anos, alba papieſʒnikai Schwencʒ" (Bretkunas, 1591, II, p. 234).

Tačiau požiūris į „nepaprastus" žmones religinio turinio raštuose yra neigiamas. Pavyzdžiui, J. Bretkūnas „Postilėje" burtininką laiko žmogumi, kuris smarkiai nusidedąs dievui. Jis gretinamas su vagimis, paleistuviais ir kitais didžiaisiais nusidėjėliais. Kreipdamasis į juos, autorius sako: „Tu wagie, tu kekſchinike, godinike, mellagis, Burtininke, rijukle, liaudamaſſi grieſchiti, linksmibe pa-

darai pacʒiam Diewui Tiewui..." (Bretkunas, 1591, II, p. 234). M. Daukša „Katekizme" sako, jog ypač tie nusideda, kurie „ʒinauia /búrę/ nuodiia /áłwu yr waßkú łâiia/ ant pútos ir ant pâuto węiʒdi..." (Daugßa, 1595, p. 76—77). Šitaip „nepaprasti" žmonės buvo koneveikiami ištisus šimtmečius. Net XIX a. viduryje išleistame K. Skrodskio katekizme graudenama, kad nusidedą tie, „kurie tik žiniams ir anun aprejszkimams ejn pri anun, kad pawogtus ar pamestus dajktus suwuoktum, ąt kartun iszmestum, duod rąka, kad ąt jos łaijmė ąmžiu, smerti iszruokuotum. Kurie tik wardituojams, ikądus giwatej pakiłus rožej eja pri anun ir duod liga užwarditi..." (Skrodskis, 1856, p. 30—31).

Ne visos senuosiuose religiniuose raštuose randamos žinios apie „nepaprastus" žmones atitinka iš tiesų egzistavusius tikėjimus, ir liaudies požiūris į juos ne visada sutampa su pačių autorių požiūriu. Tie raštai buvo verčiami iš kitų kalbų arba, juos rašant, bent naudotasi panašiomis knygomis kitomis kalbomis. Todėl didelę įtaką tiek išvardijant atskiras „nepaprastų" žmonių grupes, tiek pabrėžiant jų blogumą padarė originalai, rašyti lenkų ar vokiečių kalba. Pavyzdžiui, visi M. Daukšos „Postilėje" minimi „nepaprastų" žmonių vardai yra panaudoti kaip lenkiškų žodžių atitikmenys. Tad vargu ar galima teigti, kad XVI a. pabaigoje Lietuvoje jau buvo išsiskyrusi atskira burtininkų rūšis juodaknygiai. Tikriausiai tai tik paprastas lenkiško termino *czarnoksięʒnicy* (Wujk, 1590, p. 102) vertimas. Tikėjimai apie juodaknygius mūsų liaudyje paplito kaip tik iš minimų religinių raštų. O žodis *makthemátocʒiump* „Postilėje" iš jų perteiktas beveik paraidžiui.

Aklai sekti originalu XVIII a. religinių raštų kūrėjams buvo ypač būdinga.

Taip per religinius raštus mūsų liaudžiai buvo brukamas nusistatymas prieš „nepaprastus", ypač moteriškosios lyties, žmones ir tvirtai įteigiamos kai kurios neigiamos jų ypatybės, labiausiai — ryšys su velniu ir kenkimas. Per bažnyčią lietuvių liaudyje įsigalėjo net kai kurios anks-

čiau nežinotos „nepaprastų“ žmonių kategorijos bei jų vardai.

Vakarų Europai būdingas sukrikščionintas „nepaprastų“ žmonių suvokimas mūsų liaudžiai buvo brukamas ir per raganų teismus.

Apakinti krikščioniškojo mokymo apie raganas ir burtininkus, žmonės imdavo vienas kitą įtarinėti, duoti į teismus. Teisėjai raganų bylas spręsdavo vadovaudamiesi J. Šprengerio ir H. Institurio knyga „Raganų kūjis“ („Malleus maleficarum“, 1486), kuri lenkiškai buvo perspausdinta 1614 m. Knygoje išvardyti visi neva galimi raganų nusikaltimai ir bausmės už juos. Teisėjai pirmiausia stengdavosi iškvosti, ar kaltininkės nepadariusios knygoje suminėtų nusikaltimų. Žvėriškai kankinamos raganavimu įtariamosios su viskuo sutikdavo, kuo tik jas teisėjai kaltindavo. Taip „raganos“ pačios „prisipažindavo“ bendraujančios su velniais, skraidančios į susirinkimus, kur su jais šokančios, turinčios savo vyresniuosius (Jucevičius, 1959, p. 476—498) ir t. t. Prasidėjus raganų procesams, panašūs tikėjimai vis labiau stiprėjo žmonių sąmonėje. Tačiau senuosiuose šaltiniuose jie neminimi. Raganų procesai sustiprino ir tikėjimus, kad raganos bei burtininkai kenkia žmonėms, gyvuliams ir visai gamtai.

Nuolatinis vadinamųjų raganų bei burtininkų koneveikimas iš sakyklų, teismo salėse ir kitose bažnytinėse bei valstybinėse įstaigose padarė savo: liaudis vis labiau ėmė į šiuos žmones žiūrėti kaip į blogus, o jų veiksmus laikyti kenkėjiškais. Kenkiamosios funkcijos vis labiau pritapo prie moteriškosios lyties asmenų, kadangi krikščionių religija kenkimu ypač įtarinėjo moteris ir labiausiai jas persekiojo.

Lietuvių istorikas K. Jablonskis netgi mano, kad lietuvių tikėjimai apie raganas susiformavo ne iš senųjų pagoniškųjų tikėjimų, o yra viduramžių krikščioniškosios pasaulėžiūros padarinys (Jablonskis, 1939, p. 274). Su šitokia nuomone, nors ir pripažindami didžiulį krikščionybės poveikį, negalime sutikti. Kaip matėme, kai kurios kenkia-

mosios sakmių raganų ir burtininkų funkcijos yra daug senesnės už pačią krikščionybę. Krikščionybė jas tik dar labiau sustiprino, padarė vyraujančias ir suteikė joms savitą atspalvį. Jeigu anksčiau iš viso nebūtų buvę tikima, kad raganos ir burtininkai gali pakenkti žmonėms, gyvuliams ir gamtai, vargu ar per porą šimtmečių krikščionybė būtų pajėgusi šiuos tikėjimus taip išplatinti, jog žmonės savo kaimynus už neva kenkimą net paduotų į teismą. O jau vienoje iš seniausių raganų ir burtininkų teismo bylų (1615 m.) jie kaip tik kaltinami kenkimu gyvuliams (Спрогис, 1896). Galima daryti prielaidą, kad netgi tikėjimai apie raganų bei burtininkų santykius su velniais yra atsiradę iš senesnių tikėjimų apie „nepaprastų" žmonių santykius su blogosiomis dvasiomis. S. Tokarevas (Токарев, 1964, p. 95—98) ir kiti religijų tyrinėtojai jau yra nurodę, kad su burtininkavimu glaudžiai susiję animistiniai tikėjimai blogomis dvasiomis, kurios esančios žmonių ligų priežastis. Galima manyti, kad ir šiuo atveju krikščionybė vietoj anksčiau tikėtų blogųjų dvasių teįstatė savo sukrikščionintą velnią.

Krikščionybė padėjo įsigalėti ir pačiam *raganos* vardui tokia reikšme, kokia jis vartojamas XIX—XX a. užrašytose sakmėse bei tikėjimuose. Senuosiuose šaltiniuose tariamos nepaprastos moterys dažniau vadinamos burtininkėmis ir žynėmis. Tačiau pats žodis *ragana,* kaip jau esame pastebėję, yra senas, savo pirmine reikšme artimas žodžiams *žynė* ir *burtininkė.* Lietuvių raganos, kaip ir senųjų šiaurės germanų violvos (žr. Старшая Эдда, 1963; Мелетинский, 1968, p. 227), visų pirma, matyt, buvo traktuojamos kaip ateities pranašautojos, regėtojos.

* * *

Raganos, kaip parodė šio vaizdinio analizė, buvo laikomos visokio blogio šaltiniu. Suserga ar miršta žmogus, krinta gyvulys, prapuola derlius — vis kaltos raganos. Pirmykštėje bendruomeninėje santvarkoje blogio priežas-

ties buvo ieškoma svetimoje, priešiškai nusiteikusioje gentyje, iš kurios buvo patiriama ypač daug nemalonumų, o vėliau — svetimame kaime ar net tame pačiame kaime gyvenančioje svetimoje šeimoje. Blogio įsikūnijimu tapo konkretus žmogus, nes tiek pirmykštėje bendruomenėje, tiek vėliau daug pavojų buvo patiriama ne tik susidūrus su gamtos stichijomis, bet ir su priešiškai nusiteikusiais žmonėmis. Krikščionybei veikiant, blogio šaltiniu vis dažniau buvo laikoma neva su velniu susijusi moteris. Vadinasi, sakmėse apie raganas atsispindi priešiški žmonių tarpusavio santykiai.

Su raganos, kaip visokio blogio priežasties, supratimu siejasi ir sakmių apie jas pagrindinė idėja. Sakmėse apie raganas vaizduojama žmogaus kova su blogiu dėl savo geresnio gyvenimo ir aukštinama sunkiai pasiekta pergalė. Kadangi blogio priežastis — ragana — įsivaizduojama esanti pusiau antgamtiška būtybė, tai ir kovai su ja naudojamos magiškos priemonės bei gerųjų burtininkų paslaugos. Žmogus sakmėse dažnai nugali blogį. Ragana nori pakenkti jauniesiems — gudrus piršlys ar kitas burtininkas taip padaro, kad jai išdygsta ragai; ragana šunim ar žvirbliu paverčia savo vyrą — vyras galiausiai, burtininko pamokytas, paverčia ją kumele; raganė merga jodo berną — bernas paverčia ją kumele ir pakausto; ragana nori pakenkti žmonėms arba gyvuliams — žmogus ją sunkiai sužaloja; ragana susargdina žmones arba gyvulius — kitas burtininkas juos išgydo ir t. t. Netgi sakmėse apie raganų plukdymus ir deginimus išryškėja ta pati žmogaus kovos su blogiu idėja: ragana kenkia žmonėms, užtai žmonės ją sudegina.

Sakmės apie raganas savo svarbiausia idėja artimos stebuklinėms pasakoms apie herojaus kovą su antgamtiškais priešininkais. Šios sakmės būtų vieni iš gražiausių mūsų tautosakos kūrinių, jei ant jų nekristų tamsus tikrovės šešėlis. Su raganomis buvo kovojama ne tik sakmėse. Dėl vienokių ar kitokių priežasčių žmonės pradėdavo įtarinėti dažniausiai nekaltus kaimynus ir juos persekioti. To-

kie žmonės, M. Valančiaus žodžiais tariant, „buvo nelaimingiausiais, nesgi visi jais baidės ir nuo jų tolinos, kunigai šventomis dienomis be paliaubos ant jų šaukė ir barė, vadindami lig laiku jau prakeiktais ir velniui užsirašiusiais, įstatymai persekiojo juos ir liepė kaipo biauriausią sėklą žudyti ir novyti“ (Valančius, 1972, II, p. 342).

J. Tumas-Vaižgantas, gerai pažinojęs Lietuvos kaimo gyvenimą, apie tokių žmonių padėtį XX a. pradžioje rašo:

> Socialinė kalbamųjų [įtariamų raganavimu] padėtis buvo baisi. Būti kalbamu reiškė būti išskirtu iš dalyvavimo bendrame viešame gyvenime; nustoti visų žmogaus teisių, ko nenustodavo jokie nusidėjėliai <...>.
>
> Su žavėtojais vengiama turėti bet kokių santykių, į juos nevaikščiojama, jų nelankoma, nieko pas juos nevalgoma, negeriama, nieko iš jų neskolijama ir jiems neskolijama arba to neišvengus, paskolytojo daikto nebeimama, būtinuoju reikalu užėjus, kuo trumpiausiai ten paliekama; žavėtojui pačiam užėjus, šaltai priimama, jam nesišypsoma, sėstis jo neprašoma, prasilenkiant, visados špyga kišenėje jam laikoma, jam į akis nežiūrima, praėjus nusispiaunama. Visa tai tam tikslui, kad žavėtojo galybėn nepatektumei.
>
> Apie giminiavimąsi su kalbamaisiais negali būti nė kalbos... (Tumas, 1921, p. 117—118)

Neapykanta raganavimu įtartiems asmenims XX a. pradžioje rytų ir pietų Lietuvoje dar buvo tokia didelė, jog žmonės, anot archeologo V. Šukevičiaus, jei nebūtų bijoję teismų, patys kuo žiauriausiai būtų su jais susidoroję (Szukiewicz, 1910, p. 88).

Be abejo, raganavimu įtariamieji asmenys daugiau ar mažiau sielodavosi dėl šitokios savo padėties. Štai kaip apie tai pasakoja tautosakos ir etnografinės medžiagos pateikėja iš Vabalninko apyl. Emilija Ivanauskienė, g. 1889 m.:

> „Aš vieną kartą važiavau <...> ir eina iš tų grytelninkų tokia bobutė. Man jos pagailo, sakau: „Lipk tu į vežimą ir aš tave pavešiu“. Tai ji įlipė, tik atsisėdo ir pradėjo verkti. Pradėjo verkti, sakau: „Ko tu verki, tik įlipai į vežimą ir verki?“ „O tu, — sako, — manęs nebijai?“ „O ką gi aš tavy bijosiu?“ „O tu nežinai, kad aš čėrauninkė?“ „Nu tai, — sakau, — iš kur tu čėrauninkė pasidarei?“ „O, —

sako, — mano kaimyno paršai iškrito, tai visi nutarė, kad aš užčėravojau, ir ko neprimušė. Dabar kitaip niekas ir nevadina, kaip čėrauninkė". (LTR 3254, p. 92)

O viduramžiais raganavimu įtariami dažniausiai nekalti žmonės buvo žvėriškiausiai kankinami ir deginami. Raganų laužai pleškėjo ir Lietuvoje[19]. Todėl mūsų sąmonėje žodis *ragana* asocijuojasi ne tiek su blogiu, kiek su nekaltai persekiojamu ir kankinamu žmogum. O sakmėse apie raganas įžiūrime ne tiek žmogaus kovą su blogiu, kiek tikrovėje vykusią gėdingą tamsybininkų kovą su nekaltai įtariamais žmonėmis.

Gerokai mažiau teužrašyta sakmių, kuriose žmogaus ir raganos kova baigiasi raganos naudai. Raganos nepagydomai susargdina žmones ir gyvulius, bernui, pasakojančiam apie jų keliones, išbado akis ir pan. Tų sakmių svarbiausioji idėja yra priešinga — jose kaip tik iškeliamas tamsiųjų jėgų galingumas, o žmogaus bejėgiškumas.

Neigiamą atspalvį svarbiausiai sakmių apie raganas idėjai suteikia ir tai, kad blogio simboliu juose įsivaizduojamas pats žmogus.

Burtininko vaizdinys, kaip parodė analizė, susiformavo iš diametraliai priešingų tikėjimų: iš burtininkavimo— maginio kenkimo žmonėms ir žyniavimo — maginės pagalbos. Iš burtininkavimo kilo tos funkcijos, kuriomis siekiama žmonėms pakenkti, o iš žyniavimo — kuriomis siekiama jiems padėti. Todėl į burtininkus lietuvių liaudies sakmėse žiūrima nevienodai. Sakmėse, kuriose vaizduojamas kenkimas žmonėms, burtininkai laikomi visokiausio blogio šaltiniu ir smerkiami, o sakmėse apie pagalbą žmonėms jie giriami. Pirmųjų sakmių svarbiausioji idėja yra tokia pat, kaip ir sakmių apie raganas, o antrosiose — aukš-

---

[19] Apie raganų procesų apimtį Lietuvoje galima spręsti iš detalių, randamų tų procesų protokoluose. Pvz., Breslaujos apskrities raganų teismo 1615 m. dekrete rašoma, kaip valstiečiai, kaltindami vieną iš teisiamųjų, primena, kad iš jo giminės jau esą sudeginta 30 žmonių (žr. Спрогис, 1896, p. 5).

tinamas gėris. Kadangi visokiausio žinojimo, sugebėjimo ir gėrio įsikūnijimas yra burtininkas — tos pačios žmonių visuomenės asmuo, tai ir sakmėse apie geruosius burtininkus iškeliami draugiški žmonių tarpusavio santykiai, supratimas ir pagalba. Šia prasme ypač pažymėtinos sakmės apie gyvačių žavėtojus. Burtininkas, norėdamas padėti žmonėms (sunaikinti apylinkėje įsiveisusias gyvates), pats žūva nuo gyvačių karaliaus keršto.

D. ŽMONĖS BLOGOMIS AKIMIS

Sakmių apie žmones blogomis akimis užrašyta tik kelios dešimtys, nors tikėjimuose, burtuose ir prietaruose jie labai dažnai minimi. Sakmės apie žmones blogomis akimis „Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų kataloge" neturi net savo numerio. Tikriausiai tiek mažai sakmių teužrašyta todėl, kad jos neturi pastovių tradicinių siužetų ir tautosakos pateikėjai bei rinkėjai nekreipė į jas dėmesio.

Vardai. Sakmėse ir ypač tikėjimuose dėmesio centre yra ne pats žmogus blogomis akimis, o jo akys. Todėl dauguma terminų taikoma ne apskritai šios rūšies žmonėms, o tik jų akims pavadinti. Tokios akys vadinamos *blogomis, negeromis* (LTR 284/107[16]/; 1391/31/; 1529/87/, *piktomis* (LTR 626/14[1]/; 1377/329/; 1741/135/; 1779/121[97]/), *nedoromis* (LTR 611/58/), *prastomis* (LTR 2270/59/), *netikusiomis* (LTR 14/190/), *škaradnomis* (LTR 811/378, 379/), *škadlyvomis* (LTR 1377/337/). Dažniausiai sakoma *blogos akys*. Kad sakoma *negeros, piktos* ir kitokios, užfiksuota tik po vieną kitą kartą.

Žmonės, turintys blogas akis, vadinami *atžindais* (*atžindas* — LTR 746/18/; 747/64/, *atžinda* — ŽS 1911 XVI 176, *atžindulys* — LTR 611/13/, *atžindėlis* — LTR 604/40/, *atžindys, atžindulis, atžindukas, atžinduolis* — LKŽ I 371—372). Pavadinimas kilo iš veiksmažodžio *atžindyti*. Paprastai buvo tikima, kad blogas akis turi tie žmonės, kuriuos mažus motinos atjunkė nuo krūtinės, o paskui vėl

pradėjo žindyti — vadinasi, „atžindė“. Retkarčiais šie žmonės vadinami *blogų akių žmonėmis, žmonėmis blogomis akimis* (LTR 204/1[24]/).

Išvaizda. Turimose sakmėse nieko neužsimenama apie žmonių blogomis akimis išvaizdą. Matyt, tuo jie iš kitų neišsiskiria. Beveik visada sakmėse nurodomos žmonių blogomis akimis pavardės ir adresai. O tikėjimuose retkarčiais užsimenama ir apie kai kuriuos išskirtinius jų išvaizdos bruožus. Blogas akis turį juodi žmonės (LMD I 474 /954/; LTR 1389/89/), raudonplaukiai (LTR 1543/107/); rudaplaukiai ir rudabarzdžiai (LTR 600/172[3]/). Dažnai išsiskiriančios tokių žmonių akys. Jos esančios juodos (LTR 1377/332/), žvairos (LTR 381/145[25]/; 1543/107/), rudos (LTR 350/321/), kerinčios arba pikta linkinčios (LTR 600 /172[3]/), jas žmogus galįs suvesti prie nosies arba į šalis (LTR 1565/113/) ir pan. Kartais blogų akių žmogaus taip pat išsiskirią plaukai ir akys:

Parodant kam nors savo gyvulius, ypač jaunus, reik tėmytis ant plaukų ir akių to žmogaus. Jei plaukai reti, rudi ir susivėlę, o barzda teip pat tokia ir akys keriančios arba piktai velijančios, tai tokiam nerodyk, nes tuoj turės gyvulys dvėst... (LTR 600/172[3]/)

Blogas akis turi ir vyrai, ir moterys. Sakmėse dažniau minimi blogų akių vyrai. Neretai blogas akis turinčios nėščios moterys.

Prigimtis. Lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose užsimenama, kaip atsiranda žmonės blogomis akimis. Visose Lietuvos etnografinėse srityse buvo paplitęs tikėjimas, kad blogas akis turi atžindai (LMD III 99[b]/63/; LTR 374[c] /1351/; 600/181[30]/; 746/18/; 811/378, 379/; 876/638/; 1045 /125/; 1381/170/; 1388/31/ ir kt.). Tačiau būta ir tikėjimų, kad su blogomis akimis gimstama (LTR 1307/219/; 1532 /67/), kad jas turį mergų ir mergų mergų vaikai (LTR 1284/222/), taip pat tie vaikai, kurie gimstą su dantimis (LTR 1288/424/), „per jauną mėnesį“ (LTR 1377/328/) ir pan. Iš kai kurių lietuvių liaudies tikėjimų matyti, kad galėjęs pakenkti ir visai normalių akių žmogus, jei jis svetimus gyvulius ar paukščius labai giria (LMD III 63/2[12]/;

LTR 14/192/; 426/345/; 607/168/; 1377/323/ ir kt.) arba jų pavydi (LTR 14/191/; 1542/83/; 1657/153/ ir kt.).

Funkcijos. Sakmėse bei tikėjimuose minimi žmonės blogomis akimis atlieka tik vieną — kenkiamojo pobūdžio funkciją. Jie kenkia: 1) gyvuliams ir paukščiams, 2) žmonėms, 3) augalams, 4) negyviems daiktams. Žmonės blogomis akimis pakenkia tik pažiūrėję (LMD I 624/15/; LTR 395/74/; 811/379/; 847/212/; 1045/125/; 1284/222/ ir kt.), pasigrožėję (LTR 213/79[12]/; 811/378, 380/; 893/18/; 894 /25/; 1419/20[314]/ ir kt.), ypač jei su pavydu (LTR 14/191/; 374[c]/1351/; 1418/788/). Todėl jų kenkimas dažniausiai vadinamas *nužiūrėjimu* arba nelietuvišku žodžiu *nudyvijimu, padyvijimu.* Dažnai žmonės blogomis akimis nužiūri, net patys to nenorėdami (LTR 374[c]/1351/; 1048/61[2]/; 1307/219/; 1532/67/; 1755/111/; 1942/170/ ir kt.). Blogų akių ypač bijo maži vaikai, jauni gyvuliai bei paukščiai (LMD I 605 /1[6]/; LTR 426/345/; 811/370/; 1288/424/).

Lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose dažniausiai minimas kenkimas naminiams gyvuliams bei paukščiams. Nužiūrėti gyvuliai nebeaugą, nykstą (LMD I 841/6/; LTR 14/513/; 248/12[31]/; 426/345/; 600/146[18]/; 611/13/; 1543/107/ ir kt.), visai nudvesią (LTR 265/269[11]/; 600/172[3]/; 811/379/; 1045/125/; 1357/136/ ir kt.), karvės nebeduodančios pieno (LMD I 204/1[24]/; I 290/1[16]/; I 624/15/; III 10/126[38]/; LTR 56/42/; 70[c]/925/ ir kt.) arba jų pienas sugendąs (LTR 395 /74/; 780/330; 894/25/; 1529/87/ ir kt.). Nužiūrėti paukščiai dažniausiai padvesią (LTR 811/379/; 1048/61[2]/; 1627/90/).

Kad kas nenužiūrėtų gyvulių ir paukščių, sakmėse bei tikėjimuose nurodoma daugybė apsisaugojimo priemonių. Pavyzdžiui, išleidžiamus laukan gyvulius žmonės rūko šventintomis žolėmis (arba verba) (LMD III 149/7/; LTR 611/58/; 1322/155[2]/; 1377/335/; 1376/52; 1385/33/), devyndrekiu (LTR 600/107[34]/; 1391/31/; 1395/73/; 2237/109/), karvėms ant kaklo užriša kelnių juosmenį (LMD III 63 /6[133]/; LTR 1398/91/), į ragus įleidžia gyvsidabrio (LMD III 114/8[34]/; LTR 1398/90/; 1487/60/; 1488/126/), pririša devyndrekio (LTR 293/631/; 626/141/; 1377/340/; 1380/60/;

1665/71/), niekada neneša neuždengto pieno (LMD I 202 /1/; I 204/1^{24}/; I 605/1^{7}/; III 10/126^{38}/; LTR 56/42/; 70^{c} /12^{32}/ ir kt.), gyvulių, ypač jaunų, niekam nerodo (LTR 14/281/; 64/1048, 1148/;218/1154/; 434/3^{1}/; 1377/331/; 1401 /143/ ir kt.), mažam kumeliukui ant kaklo užriša raudoną juostelę (LTR 464/73^{24}/; 1305/273/; 1415/143^{16}/; 1421/5^{21}/ ir kt.), kad kas nenužiūrėtų bičių, ant tvoros pakabina kumelės kaukolę (LTR 70^{c}/867/) ir t. t., ir t. t.

Norint pagydyti jau nužiūrėtą gyvulį, reikia apie jį triskart apnešti druskos saują ir mesti atžagaria ranka į ugnį (LTR 317/6^{10}/; 374^{d}/2209/; 440/110/; 444/6^{3}/; 1377/36/; 1384/80/), apipraustі vandeniu su druska (LTR 1276/103/; 1398/92/), žmogaus šlapimu (LTR 1487/61/; 1693/526/), parūkyti kerėtžolėmis (LTR 1377/337/; 1667/126/), verba (LTR 1366/41, 83/; 1693/527/), senomis vyžomis su tvarto stogo šiaudais (LTR 725/113^{119}/), senomis vyžomis su šluotos lapais, slenksčio ir stalo skiedromis, stalo skarda (LTR 794/73/), žarstekliu (LTR 1276/102/; 1529/86/); numazgoti stalo kampus kryžmai (LTR 1377/333/), stalo kampus, durų rankeną (LTR 317/6^{11}/), tą vandenį dar perpilti per krosnį (LMD III 173/7/), tuo vandeniu apipraususs gyvulį, duoti jam išgerti; patepti gyvulio akis ir kryžių pirties purvu (LTR 14/602/), nušluostyti jį, saulei leidžiantis, kelnių klynu (LTR 549/126/) ir t. t.

Sakmių, kuriose užsimenama, kad žmonės blogomis akimis pakenkia kitiems žmonėms, yra užrašyta vos kelios. Tikėjimuose, burtuose bei prietaruose kenkimas žmonėms irgi rečiau teminimas. Dažniausiai žmonės blogomis akimis nužiūri vaikus. Nužiūrėti vaikai suserga, pradeda verkti (LMD I 474/194/; LTR 374^{c}/1137); 811/379/; 978 /297/; 2237/141/) arba net numiršta (LTR 811/379/). Vyresniojo amžiaus žmonės pasidaro neramūs (LTR 1627 /90/), jiems pradedanti skaudėti galva, veidą išpila raudonomis dėmėmis (LTR 1276/51/) ir t. t.

Kad žmonės blogomis akimis negalėtų nužiūrėti, reikią nešioti išvirkščius drabužius (LMD III 149/295/; LTR 1484 /75/; 1526/91/; 1665/47/; 1779/121^{54}/; 2237/73/; 2278/174/),

įsisegti adatą (LMD I 400/2[63]/; III 149/295/; LTR 1486 /278/; 1487/58/), prie savęs turėti devyndrekio (LTR 1355 /25/; 2278/175/), česnako (LTR 2278/50, 173/), laikyti kišenėje špygą (LTR 1486/51/), triskart pasemti saują vandens, nusiprausti ir sijono apačia nusišluostyti (LTR 603 /8/), vaikui ant kairės rankos užrišti raudoną juostelę (LTR 440/80/), niekam jo nerodyti (LTR 311/2[145]/; 451/385[11]/) ir t. t.

Norint pagydyti jau nužiūrėtą žmogų, reikią jį parūkyti iš visų keturių pirkios kampų paimtų samanų, stalo skiedrelių ir vyžos dūmais (LMD I 614/58/), uždegtu žarstekliu (LTR 1486/271/; 1487/56/), kerėtžolėm (LTR 1580 /868/), triskart prausti vandeniu, braukiant nuo galvos iki kojų (LTR 1584/68/), apiprausti vandeniu iš burnos ir nušluostyti ar ištrinti sijono apačia (LTR 1584/277/), apiprausti šlapimu (LTR 436/153[179]/).

Tikėjimuose ir burtuose bei prietaruose kartais užsimenama, kad žmonės blogomis akimis kenkia augalams ir net negyviems daiktams. Lietuvių liaudies sakmėse, turimais duomenimis, šie veiksmai neminimi. Blogų akių žmonės neva kenkią javams (LMD I 474/1013/; LTR 1486 /273/), daržams (LTR 1942/68, 170/), medžiams (LMD I 474/961/), gėlėms (LMD I 474/961/; LTR 409/310/). Nužiūrėtos gėlės nuvystančios, medžiai nudžiūstą, daržovės ir javai nebeaugą. Kad žmonės blogomis akimis nenužiūrėtų javų ir daržų, reikią jų niekam nerodyti (LTR 1942 /172/), įkišti į juos anglį (LTR 1486/273/), ant kviečių uždėti „aplotką", lino žiedą (LMD I 474/1013/), ant daržo arba sodo tvoros pakabinti vyžas ar dvėselienos galvą (GK 1938 3—4 424).

Būdavo dar tikima, kad žmonės blogomis akimis nužiūri audeklus (LMD II 14/7[19]/; III 149/97/; LTR 1289/415, 416/, 1486/279/; /635/52/), žmogaus plaukus (LMD I 605 /1[31]/; LTR 409/310/), bet kokius daiktus (LTR 14/192/). Nužiūrėjus trūksta siūlai, lūžta skietas, nuslenka plaukai, daiktą kas nors pavagia. Kad nenužiūrėtų audeklo, reikią į jį įsegti adatą (LTR 1486/279/), jau nužiūrėtą audeklą

reikią parūkyti žarsteklio (LMD III 149/97/), žarsteklio ir stalo kojų skiedrelių (LMD II 14/7[19]/) dūmais, šventintomis žolėmis, apnešti jį šventinta druska (LTR 1289/416/) ir t. t.

Vaizdinio kilmė. Tikėjimai apie žmones blogomis akimis žinomi visoms pasaulio tautoms — ir civilizuotoms, ir labiausiai atsilikusioms. Juos jau žinojo senovės babiloniečiai, egiptiečiai, indai, persai, germanai (Seligmann, 1922, p. 15, 16, 30, 32, 74, 77). Senovės romėnų teisyne „Tabulae Decemviri" (450 m. pr. m. e.) yra numatoma net mirties bausmė tiems, kurie savo blogomis akimis kenkia javams, vaisiams ir kitiems žmonėms (Seligmann, 1922, p. 15).

Tiek lietuvių (LTR 14/191/; 1542/83/, 1657/153/ ir kt.) bei jų giminaičių latvių (Šmits, 1940, III, p. 1681—1683), tiek kitų tautų (Seligmann, 1927, sk. 686; Seligmann, 1922, p. 4—5) tikėjimuose svarbiausia blogų akių veikimo priežastimi yra laikomas pavydas. „Kaimyno akys pavydžios", — sako senovės graikų priežodis (Seligmann, 1922, p. 95). Pavydas ir blogos akys pirmykštėms tautoms yra neatskiriami dalykai, o pavydas, t. y. noras turėti tai, ką turi galingesnis, be abejo, buvo ypač stiprus pačių pirmykščių žmonių, kai labiau buvo vadovaujamasi instinktais, o ne kokiomis nors visuomeninėmis bendravimo normomis.

Vokiečių mokslininko S. Zeligmano, parašiusio apie blogas akis ištisą monografiją, bandymas šio reiškinio priežasčių ieškoti tikėjimuose apie žmogaus sielą (Seligmann, 1922, p. 525—526) yra idealistinis ir iš esmės klaidingas. Juk tikėjimas žmogaus siela susiformavo gerokai vėliau, negu tikėjimai apie blogas akis, kurie sietini su burtininkavimu — viena iš seniausių religijos formų.

Tikėjimai apie blogas akis yra labai konservatyvūs. Vadinamųjų blogų akių žmonių funkcijos lietuvių sakmėse ir tikėjimuose beveik tokios pat, kaip primityviausiose tautose. Tai rodo, kad krikščionybė šių tikėjimų beveik nepaveikė.

Šiems tikėjimams išsilaikyti ir taip labai paplisti, kaip jau yra pastebėjęs S. Zeligmanas, padėjo sugestija (Seligmann, 1922, p. 477—482). Baimė, kad sutiktas blogų akių žmogus „nužiūrėjo", gali kartais iš tiesų sukelti tam tikrų organizmo sutrikimų. Tokiais atvejais susirgęs žmogus ligos priežastimi laiko ne baimę, o blogas akis.

E. UŽKALBĖTOJAI

Sakmių apie užkalbėtojus užrašyta dar mažiau, negu apie žmones blogomis akimis. Jos irgi neturi pastovių tradicinių siužetų. Dažniausiai tai memoratai apie garsius užkalbėtojus, kurie užkalbėjimais lengvai gydę žmones arba gyvulius. Kiek pastovesnį siužetą turi sakmė apie kunigą, kuris drausdavęs užkalbėti, tačiau, ištiktas nelaimės, pats kreipęsis į užkalbėtojus; užkalbėtojai kunigui padėję, ir nuo tada jis leidęs atvirai užkalbinėti (LTR 811/581/; 879/34/; 2750/508/; 3796/17/). Nedaug tėra užrašyta ir tikėjimų, burtų bei prietarų, kuriuose atsispindėtų užkalbėjimas, nors užkalbėtojai Lietuvoje, kaip ir kituose kraštuose, buvo labai populiarūs. Žmonių, neva mokančių užkalbėti, dar ir dabar galima rasti viename kitame kaime.

Vardai. Iš turimos negausios medžiagos matyti, kad šios kategorijos žmonėms vadinti yra vartojami keli vardai: *užkalbėtojas* (LTR 1276/15/, 1664/129/), *užkalbinėtojas* (LMD I 474/997/; LTR 109/42[a]/), *nukalbėtojas* (LTR 879/34/; 1307/223/; 1415/137/; 1661/72/, 1671/60/; 1542 /131/; 2270/79/), *kalbėtojas* (LKŽ V 121), *kalbamasis žmogus* (LTR 1415/134/), *žadėtojas* (LTR 395/98[8]/; 833/444/; 1657/5/; 1693/165/), *užžadėtojas* (LTR 1664/126/), *atžadėtojas* (LTR 1487/67/), *vardytojas* (LKŽK), *burtininkas* (LMD I 474/937/; LTR 167/60/), *čerauninkas* (LTR 1415 /137/), *ragana* (LMD I 474/937/), *šeptūnas* (LMD I 93/4/). Beveik visi jie kilę iš šių žmonių atliekamo veiksmo pavadinimo ir vienodai populiarūs.

Burtininko, raganos ir *čerauninko* vardai retai tevartojami, jie paimti iš kitos „nepaprastų" žmonių kategorijos.

Slaviškas žodis *šeptūnas* vartojamas vien Lietuvos—Baltarusijos pasienyje.

Išvaizda ir prigimtis. Apie užkalbėtojų išvaizdą sakmėse bei tikėjimuose nieko neužsimenama. Vadinasi, jie savo išvaizda nesiskiria nuo kitų žmonių. Užkalba tiek moterys, tiek vyrai. Užkalbėtojai kaimynų esą labai gerbiami (LTR 109/42[a]/), laikomi gerais žmonėmis (LTR 2237 /146/).

Užkalbėti, kaip rodo turima medžiaga, išmokstama iš kitų. Dažniausiai pabrėžiama, kad užkalbėti gali tik pirmasis ir paskutinysis šeimoje gimęs vaikas (LTR 1487 /67/) arba tik pirmasis (LTR 270/398/), nors pasitaiko tikėjimų, kad užkalbėti gali bet kuris žmogus, jeigu tik moka užkalbėjimo tekstą (LTR 1307/222/). Yra užrašytas vienas kitas tikėjimas, kad užkalbėtojams padedančios gerosios (LTR 2237/145/) arba blogosios (LTR 1415/137/; 1542/131/) dvasios.

Sakmių užkalbėtojai savo meną labai slepia, nes tikima, kad, atskleidus jį kitiems, pats užkalbėtojas nebetenkąs galios (LTR 395/76/; 780/85/; 1657/5/; 1661/72/; 2237 /145/). Todėl užkalbėti jie išmoko kitus tik prieš mirtį (LTR 780/85/; 1657/5/). Užkalbėtojai savo meną perduodą iš kartos į kartą: tėvai — vaikams (LTR 1307/222/); tėvas išmoko užkalbėti pirmagimį sūnų (GK 1941 1—2 123; LTR 1657/5/). Tačiau kartais buvo tikima, kad užkalbėjimus galima perduoti už save jaunesniems; perdavėjas tokiu atveju nenustojąs savo galios (LTR 811/581/; 1487 /67/).

Suomių folkloristas V. Mansika, XX a. pradžioje užrašinėjęs užkalbėjimus Lietuvoje, pastebėjo, kad užkalbėtojai iš kitų kaimynų išsiskirdavę „savo vidiniu išprusimu, minties aštrumu, stipria valia, energija, sąmoju arba fiziologinėmis ypatybėmis“ (MLZ 24). Kartais jie turėdavę ir neva antgamtinių sugebėjimų. Antai Švenčionių apylinkėse užrašytoje sakmėje pasakojama, jog garsi užkalbėtoja Zimbrickienė jau iš anksto žinanti ateisiant pas ją žmogų, nes imanti peršėti jai oda (LTR 833/444/).

Funkcijos. Užkalbėtojai sakmėse atlieka tik vieną funkciją: įvairiomis maldelėmis — užkalbėjimais gydo sergančius žmones ir gyvulius. Užkalbėjimai yra neatskiriamai susiję su tam tikrais maginiais veiksmais, o kartais net ir su liaudies medicina. Kaip rodo lietuvių liaudies sakmės ir tikėjimai, užkalbėtojai dažnai gydą nuo gyvatės įkirtimo, rožės ir kraujavimo.

Beveik visose mūsų turimose sakmėse ir didesnėje tikėjimų dalyje minimi užkalbėtojai, gydantys nuo gyvatės įkirtimo. Nuo gyvatės užkalbėtojas užkalba „ant duonos" (MLZ 73; MT III 93; 98; GK 1941 1—2 156; LMD I 940/3, 23/; LTR 28/365), „ant duonos ir druskos" (G 1941 1—2 124; LMD I 940/3, 23/; LTR 28/365/) ir duoda ją suvalgyti žmogui arba gyvuliui; kalba neatsikvėpęs (GK 1941 1—2 124, 129; LMD I 942/1/; I 943/2/; LTR 585/206, 207/), kartais pučia savo kvapą į nukentėjusiojo pusę (MT III 93, 98; LTR 3585/206/). Užkalbėtojui reikia pasakyti įkirsto žmogaus vardą arba gyvulio plauką (MLZ 73; TŽ V 642; MT III 96). Sakmėse pabrėžiamas užkalbėjimo veiksmingumas: užkalbėti žmonės arba gyvuliai bematant pasveikstą (LTR 28/366/; 395/76/; 811/581/); nepagyją tik tada, kai šeimininkas netiksliai nusakąs įkirsto gyvulio plauką (LTR 38/365/). Pasitaiko tikėjimų, kur užkalbėtojams gyvatės nieko nedarančios (LMD III 65/225/), tačiau jiems esą negalima per visą gyvenimą nužudyti nė vienos gyvatės (LTR 1722/8/).

Nuo rožės užkalbėtojai užkalba sviestą arba lydytus taukus ir jais tepa žaizdą (MLZ 90), užkalba žaizdą ir deda ruginių miltų (MLZ 88), apvynioja žaizdą pakulomis ir kalbėdami padegina (LTR 1671/58/) arba tik užkalba (LTR 3661/3/). Nuo kraujavimo užkalba neatsikvėpdami (MLZ 71; GK 1941 1—2 131) ir t. t.

Kaip matyti iš lietuvių liaudies sakmių ir tikėjimų, žmonės užkalbėtojams kuo nors atsilygina. Kartais pažymima, kad jiems esą uždrausta imti pinigus ar kokius daiktus (LTR 28/365/), kad jiems nieko nereikia mokėti (LTR 2237/146/), tačiau kartais, priešingai, nurodoma,

kad užkalbėtojams reikią bent kiek atsilyginti, nes tada užkalbėjimai labiau padedą (LTR 1664/130/).

Vaizdinio kilmė. Užkalbėtojai žinomi arba buvo žinomi visose pasaulio tautose. Užkalbėjimas — tai neatskiriama mūsų jau aptarto žyniavimo sudėtinė dalis. „Žyniavimo praktiką, — kaip rašo S. Tokarevas, — sudaro liaudies medicinos priemonės kartu su užkalbėjimais ir būrimo veiksmais“ (Токарев, 1964, p. 110). Vadinasi, šie vaizdiniai irgi atsirado pirmykštės bendruomenės egzistavimo laikais iš pirmykštės liaudies medicinos, išsiskyrus iš paprastų bendruomenės narių gydytojams profesionalams.

Užkalbėjimas, kaip ir apskritai žyniavimas, yra konservatyvus reiškinys. Lietuvių sakmių užkalbėtojų funkcijos mažai kuo skiriasi nuo pačių primityviausių tautų užkalbėtojų funkcijų. Užkalbėjimą mažai tepakeitė ir krikščionybė. Truputį pakito tik pačios užkalbėjimų formulės ir imta užkalbėti krikščionių dievo vardu.

F. DVASREGIAI

Savitą „nepaprastų“ žmonių grupę sudaro dvasregiai— žmonės, neva matą mirusiųjų vėles. Senovėje plačiai buvo tikima, kad vėlės lanko prieš mirtį sunkiai sergančius žmones ir jie galį jas matyti (žr. daugelį BV sakmių). Kaip teigiama sakmėse, ypatingais atvejais jos pasirodančios ir sveikiesiems (BV 54—60). Tačiau esą žmonių, kurie visada matą bet kur šiame pasaulyje pasirodančias vėles. Sakmės apie juos „Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų kataloge“ pateikiamos „Numirėlių“ skyriuje (LPK 3510). Kadangi dvasregiai, kaip ir raganos ar burtininkai, neva turi antgamtišką galią, juos irgi reikėtų priskirti prie „nepaprastų“ žmonių ir nagrinėti kartu su jais. Sakmės apie dvasregius neturi pastovių, tradicinių siužetų. Dauguma jų užrašytos Rytų Prūsijoje.

Vardai. Mūsų turimais duomenimis, šiems „nepaprastiems“ žmonėms pavadinti vartojamas žodis *dvasregis, -ė*

(*dvasiaregis, -ys*). Žodžio *dvasregis* reikšmė aiški — „kas dvasią, ateitį regi" (LKŽ II² 942).

Išvaizda. Apie dvasregių išvaizdą lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose nieko neužsimenama. Matyt, pagal tikėjimus, jie niekuo iš kitų žmonių neišsiskirdavę. Dvasias matą tiek vyrai, tiek moterys. Viename tikėjime sakoma, kad dvasios „pasirodo tankiaus moterims, neng vyrams" (BV 73). Tačiau sakmės rodo ką kita. Maždaug 73 procentuose visų sakmių apie dvasregius dvasias mato vyrai ir tik 27 procentuose — moterys. Dvasregiai įvairaus amžiaus, dažniausiai pagyvenę, ir įvairios socialinės padėties asmenys: ūkininkai ir ūkininkės, samdiniai, elgetos, pamokslininkai ir kt.

Prigimtis. Dvasregiais, folkloro duomenimis, arba apsigimstama, arba pasidaroma begyvenant. Tikėjimų, kad dvasregiais apsigimstama, mažai teužrašyta. Pagal juos dvasias neva mato dvasregio sūnus (BV 76), vaikas, kuriuo nėščia būdama, motina 12 valandą nakties kapinėse žiūrėjo per kryžiuje iškritusios šakos skylutę (BV 77), taip pat ketvirtadienį gimę ir sekmadienį krikštyti (BV 73, 74) arba antraip — sekmadienį gimę ir ketvirtadienį krikštyti vaikai (BV 74). Tik vieną kartą tėra užfiksuotas tikėjimas, kad dvasregiais tampa atžindai (BV 75). Daugiausia užrašyta tikėjimų, kur žmonės dvasregiais pasidaro jau paaugę dėl įvairių priežasčių. Dvasregiais čia pasidaroma, kai, šuniui kaukiant arba arkliui baidantis[20], sukeitus jų ausis kryžmai, žiūrima pro skylutę tarp galvos ir ausų (BV 80, 131), kai žiūrima pro karsto lentgaly iškritusios šakos skylutę (BV 75; LTR 36/33/), kai laidotuvėse žiūrima pro rankšluosčio kutus į kertę (BV 85, 93), kai labai nusigąstama (BV 93, 133), kai dėl ko nors labai jaudinamasi (BV 75—76) ir t. t. Dvasias matą mirę ir vėl atgiję žmonės (BV 76).

Funkcijos. Svarbiausia sakmėse bei tikėjimuose minimų dvasregių ypatybė, kaip rodo ir pats jų pavadinimas, yra

---

[20] Tada jie, sakoma, matą dvasias (BV 67—73).

sugebėjimas matyti mirusių žmonių vėles (dvasias). Dažniausiai vėlės neva matomos per laidotuves. Tada dvasregiai matą ką tik mirusiojo ir anksčiau mirusių jo giminių vėles. Giminių vėlės prie sergančiojo susirenkančios dar prieš jo mirtį. Todėl dvasregiai, atėję aplankyti ligonio, žiną, ar jis pasveiks, ar mirs: jei nėra dar susirinkusių vėlių, tai ligonis pasveiks, jei yra — mirs (BV 76, 77, 79, 82 ir kt.). Retkarčiais pažymima, kad, pamatę žmogų arba jo vėlę, dvasregiai žino, ar jis eis į dangų, ar į pragarą (BV 75, 79). Anksčiau mirusių pažįstamų ir nepažįstamų žmonių vėles dvasregiai matą ir kitu metu (BV 78, 79, 81 ir kt.). Yra užfiksuota keletas atvejų, kad dvasregiai neva matą giltines (BV 75), velnius (BV 75), net privalą giltinę nunešti iki mirštančio žmogaus (BV 86).

Žmonės, neva matantys vėles, privalą joms ir patarnauti: atidaryti bei uždaryti duris (BV 73, 78), nešti jas į kapus (BV 74, 84—87), sutikus pasitraukti iš kelio (BV 74, 81—83, 91—93) ir pan. Jei žmogus nepatarnaująs vėlėms, jos keršijančios. Vienoje sakmėje pasakojama, kad vėlės bevalgantį berną kvietusios laukan. Bernas tik iš trečio karto išėjęs. Už nepaklusnumą vėlė jam per veidą taip užkirtusi, kad visą amžių ant veido buvusios surambėjusios pirštų žymės (BV 131). Dvasregius vėlės kankinančios (BV 132, 133); be jų leidimo jie negalį net valgyti (BV 133).

Savo sugebėjimą matyti vėles dvasregiai, kaip rodo sakmės, laiko didžiule nelaime ir sako, kad tie esą laimingi, kurie jų nemato (BV 74, 84—86). Nenorėdami susitikti vėlių, jie labai retai einą arba visai neiną į laidotuves (BV 74, 79—84 ir kt.), ypač ant kapinių (BV 78, 81), o atėję į laidotuves, nelieką per pietus (šermenis) (BV 80—84, 86, 92), nes tada prie stalo sėdinčios vėlės ir dažančios pirštus į visų dubenis (BV 74, 79; LTR 36/33), arba laikosi kur nuošalyje, o ne prie stalo (BV 81, 82, 84, 91); netikėtai sutikę laidotuvių procesiją, jie suką didelį ratą, neva duodami vėlėms kelią (BV 91—93). Apie savo regėjimus jiems esą uždrausta pasakoti (BV 79—81, 84, 85).

Vaizdinio kilmė. Dvasregio vaizdinys, kaip jau esame nurodę, Lietuvoje nepopuliarus. Sakmės ir tikėjimai apie juos daugiausia buvo paplitę Rytų Prūsijoje. Peršasi mintis, kad šio vaizdinio kilmės ar bent didesnio paplitimo priežasčių reikia ieškoti tenai. Apžvelgdami senąsias žinias apie „nepaprastus" žmones, matėme, kad prūsų laidotuvių ceremonialo atlikėjai tulisonys ir ligašonys kaip tik tvirtindavo matą mirusiųjų vėles, su visa palyda lekiančias į aną pasaulį. Šių senųjų prūsų dvasininkų ypatybę, matyt, ir paveldėjo vėlesnių laikų sakmių dvasregiai. Tačiau tikėjimai apie dvasregius tikriausiai nesiribojo vien Rytų Prūsija, o buvo paplitę visoje Lietuvoje, nes panašūs tikėjimai žinomi plačiau ir nebaltų tautose.

Tikėjimai apie sugebėjimą matyti dvasias glaudžiai siejasi su laidojimo papročiais ir mirusiųjų kultu. Vėlesniųjų laikų dvasregiai vėles dažniausiai matą per laidotuves arba tam tikru laiku po laidotuvių. XIII a. dvasininkai mirusiojo vėlę irgi matydavę per laidotuves. Laidotuvių papročiai, ypač mirusiojo deginimas, sudarė geras sąlygas tokiems tikėjimams atsirasti. Kai kurie mokslininkai, pavyzdžiui, S. Tokarevas (Токарев, 1964, p. 188—197), netgi žmogaus sielos supratimą žymiu mastu kildina iš laidotuvių papročių.

Be to, šį vaizdinį suponavo ir kiti senieji tikėjimai, labiausiai burtininkavimas.

G. VILKTAKIAI

Sakmių apie vilktakius „Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų kataloge" užregistruota beveik 50, iš viso jų lig šiol užrašyta apie 200. Populiariausios iš jų yra sakmės apie vyrą vilktakį, kuris, pasivertęs vilku, užpuola kartu su juo dirbančią moterį, ir apie vilktakį, kuriam atvirsti normaliu žmogum sutrukdo kitas asmuo (LPK 3671). Abi sakmės turi pastovius, tradicinius siužetus. Daugiau ar mažiau tradicinius siužetus turi sakmės, pasakojančios apie vilktakiais paverstų žmonių pergyveni-

mus, apie tai, kaip medžiotojas nušauna vilktakį ir po oda pastebi žmogaus požymius, kaip raganos arba burtininkai paverčia kitus žmones vilkais (LPK 3672). Pastarosios sakmės Lietuvoje ypač populiarios.

Sakmės apie vilktakius žinomos ir kitoms, ypač Vakarų Europos, tautoms.

Iš lietuvių liaudies sakmių išryškėjančios atskiros vilktakių ypatybės yra patvirtinamos ir tikėjimų.

Vardai. Lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose vilktakiams vadinti vartojama daug panašių vardų. Pagal populiarumą jie išsidėsto maždaug šitokia tvarka: *vilkalokas*, *-is* (BLP I 188—189; LMD I 133/73/; 143/3/; 513/9/; LTR 374[c]/1267, 1269, 1348/; 374[d]/2081/; 973/29/; 1001/15/ ir kt.), *vilktakis-ys* (BLP II 189; LMD I 144(70, 41); LTR 600 (181[22]); 1038(3); 1284(239); 1454(88) ir kt.), *vilktakas* (BLP I 191, 192; LMD I 978 /15, 16, 18/), *vilkalotas* (LTR 724/104/; 811/450, 451/; 961/12/; 1045/129/; 2750/497, 962/), *vilkolakis, -as* (LTR 87/178/; 865/139/; 879/30/; 1289/196/), *vilkalatas* (LTR 792/116/), *vilkotakis* (LTR 2069/190/), *vilkatas* (LTR 2069/190/; 2227/28/), *vilkolotas* (LTR 2069 /190/; 2750/214/), *viltakas* (LTR 2414/20/), *vilkatakas, -is,* (TD I 259), *vilkalakis* (LTR 549/214/; 1483/187/), *vilkatas, -is* (LMD I 978/1/; LTR 780/365, 366/), *vilkuodegis* (LTR 274/45/), *vilklakis* (LTR 1038/3/). Gyvojoje kalboje (žemaičiuose) dar vartojamas žodis *vilktrasa (vilktrasė, vilktrisa)* (LKŽK).

Pagal kilmę visus šiuos žodžius galima suskirstyti į dvi grupes: 1) *vilktakis, -ys, vilktakas, vilkotakis, vilkatas, viltakas;* 2) *vilkalokas; vilkalotas, vilkolakis, -as, vilkalatas, vilkalakis.* Pirmosios grupės žodžiai daugiausia paplitę Žemaitijoje bei vakarų Aukštaitijoje ir yra kilę iš baltiškojo **vilka* — *tãkas,* **vilka* — *takā,* reiškiančio subjektą, kuris teka (bėga) vilku (žr. Būga, 1958, p. 221; Būga, 1959, p. 326; Fraenkel, 1962, p. 1252). Antrosios grupės žodžiai paplitę rytų Aukštaitijoje. Pagrindą jiems atsirasti davė lenkiškas *(wiłkołak)* ir baltarusiškas *(воўколак)* vilktakio pavadinimas, reiškiąs subjektą vilko vilnomis (plg.

serbų ir chorvatų *вукодлак*. — žodis *dlaka* reiškia „vilnos, plaukai").

Sakmės, kuriose vilktakiui pavadinti vartojami pirmosios grupės žodžiai, sudaro apie 40 procentų, o kuriuose antrosios — apie 55 procentus visų sakmių apie vilktakius.

Lietuvių tautosakos moksle šiai žmonių kategorijai pavadinti yra vartojamas terminas *vilkolakis*. Šis žodis, kaip matome, liaudyje nėra populiarus ir nelietuviškos kilmės. Todėl vietoj jo reikėtų įvesti populiaresnį baltiškos kilmės terminą *vilktakis* arba *vilktakas*.

Išvaizda. Daugelyje lietuvių liaudies sakmių ir tikėjimų nieko neužsimenama apie vilktakių išvaizdą. Tačiau kartais nurodoma, kad vilktakiai turi uodegas (LMD I 143 /3/; LTR 724/104/; 792/116/), retus dantis ir trumpą uodegaitę (BLP I 192), kad uodega vilktakiui pasirodydavusi pro užpakalį, kai kas nors pirty ant jo užpildavęs šalto vandens (BLP I 192). Dažniausiai uodegas turį tie vilktakiai, kuriems kas nors yra sutrukdęs tapti normaliais žmonėmis (LTR 456/18/; 600/248; 924/135/; 1038/50/).

Sakmėse žmonių, pasivertusių arba paverstų vilkais, išvaizda tokia pat, kaip ir normalių vilkų. Tik atskirais atvejais pažymima, kad jie esą baltomis pakaklėmis (toje vietoje, kur, būdami žmonėmis, turėjo pasirišę baltas skepetaites) (LMD I 144/70/; LTR 2750/962/), kad ant jų kaklų esą tie ženklai, ką būdami žmonėmis, turėjo pasirišę (LTR 1045/129/), jų dantys esą kaip žmonių (LTR 811/450/) ir pan. Tačiau po įprastu vilko kailiu esąs normalus žmogaus kūnas. Yra užfiksuota nemaža sakmių, kuriose pasakojama, kaip žmogus neatpažinęs nušauna vilktakį ir, nulupęs kailį, randa pliką žmogaus kūną (LTR 42/62/; 1038 /48/), jaunąją su „tuliais" (LTR 961/12/; 2750/497/), žmogų su tais pačiais drabužiais, su kuriais buvo apsirengęs, prieš pavirsdamas vilku (LTR 865/138/). Kartais žmogus, nulupęs vilktakį, ant kaklo randa škaplierius (LTR 2414 /20/), rožančių ir gintarus, o ant pirštų — vestuvinį žiedą (TD I 259). O Rimšės apylinkėje užrašytoje sakmėje sakoma, kad vilkais paversti žmonės galį savo kailinius nu-

sivilkti ir vėl apsivilkti. Nusivilkę savo kailinius, jie tampa normaliais žmonėmis (LTR 2750/214/).

Jei kas sužeidžiąs vilku pavirtusį ar paverstą vilktakį, tai žaizda liekanti ir atvirtus žmogum. Ši vilktakių ypatybė atsispindi vakarų ir vidurio Lietuvoje populiarioje sakmėje „Vilktakis ir merga", kurioje pasakojama, kaip vilktakis (tėvas — BLP I 191; LTR 274/45/; 1036/23/; 1038 /49, 79, 185/, vyras — BLP I 192; LTR 973/30/, šeimininkas — BLPY II 55—57; LMD I 133/73/, samdytas bernas — LMD I 143/3/; LTR 462/349/; 1038/50/), pasivertęs vilku, puola moterį (dukterį, žmoną, samdytą mergą). Ši besigindama sužeidžia vilko snukį. Po kurio laiko ateina vilktakis — žmogus sužalotu veidu. O Rimšės apylinkėje užrašytoje sakmėje sakoma, kad kur vilktakis, būdamas vilku, buvo sužeistas, ten, atvirtus žmogum, liko vilko plaukai (LTR 3864/31/).

Pasitaiko ir apskritai lietuvių liaudžiai nebūdingų vilktakių išvaizdos nusakymų. Pavyzdžiui, Dusetų apylinkėje užrašytame tikėjime sakoma, kad vilktakiai buvę žmonės šunų burnomis ir uodegomis (LTR 780/366/).

Prigimtis. Kaip jau esame pastebėję, sakmėse vilkais žmones, ypač vestuvininkus, dažnai paverčia raganos ir burtininkai. Jie paverčia tik panorėję (LMD I 600/3/; LTR 462/208/; 807/1378/; 874/331, 343, 344/; 961/12/; 1038/3/) arba apjuosę užkerėtu diržu (BLPY IV 106; LMD I 513 /9/; LTR 2750/80/). Tačiau esanti atskira žmonių — vilktakių kategorija, kurie sugebą, o kartais net privalą tam tikru laiku pasiversti vilkais. Vilkais pasidaroma, persivertus per kelmą (LMD I 133/74/; LTR 1001/5/), per gajaus medžio (gluosnio, karklo) kelmą, iš kurio buvo išaugusios ir nukirstos ataugos (LTR 973/29/), per kelmą, į kurį yra įsmeigtas peilis (LTR 1038/342/), kuriame, nukirtus medį, yra išsitraukusios medžio gyslos (BLP II 189), persivertus per du kelmus, tarp kurių yra įsmeigtas peilis (LTR 1038/49/), persivertus per penkis (LTR 1038/50/, 1906/23/), keturis (LTR 924/135/) ar du (LTR 865/138/) į žemę įsmeigtus pagaliukus, peršokus per medinius šepečius

(BLP II 189), tik pasidėjus drabužius (LMD I 978/14/) ir t. t.

Kiek galima spręsti iš lietuvių liaudies sakmių ir tikėjimų, žmonės vilkais pasiverčia ne iš savo valios. Užėjus tam tikrai valandai, jie, kad ir nenorėdami, turi tapti vilkais (BLP I 191; LMD I 978/14/; LTR 274/45/; 462/349/). Retkarčiais nurodoma, kad vilktakiais apsigemama (BLPY II 55—57; LTR 874/342/; 973/30/), kad taip esančios užbūrusios raganos (LTR 1001/15/, kad tai esanti liga, kurią sveikam žmogui per gėrimą įduodąs vilktakis (BLP I 191; LMD I 978/15/). Štai kaip apie tai sakoma Trumpaičiuose (Skaistgirio apyl.) užrašytame tikėjime:

Vilktakai budavę užgerti, t. y. tokia liga budavus, kad kas vandenį gerdams kitam pasakydavęs „sveiks", pats vilktaku budams, tas antrasis atsakydavęs „dēku", sveiku budams, tai ir palikdavęs: vilktaks sveiku, o sveikasis — vilktaku. (BLP I 191)

Atėjus pasivertimo laikui, vilktakiui pasidarą neramu, norisi bėgt, persimainančios akys (LTR 374^{d}/2081/), rodos, kas jį šaukiąs į mišką, jis negalįs susilaikyti (LTR 874/342/), „užeidavus toki aitra" (BLP I 191).

Žmonės, kurie laikas nuo laiko turį pasiversti vilkais, dėl to sielojasi.

Iš kitų sakmių bei tikėjimų aiškėja, kad kai kurie žmonės vilkais gali pasiversti bet kada, kai tik patys to panori (LMD I 133/74/; LTR 456/18/; 865/138/; 924/135/; 973/29/). Pasivertęs vilku, toks žmogus pridarąs daug žalos savo kaimynams. Sakmėse bei tikėjimuose tokie žmonės smerkiami. Retkarčiais net pažymima, kad vilkais pasiverčią burtininkai (LTR 1038 /49, 185/).

Neva raganų ir burtininkų užkerėti žmonės tol lakstą vilkais, kol kas nors įmenąs jų vardą (BLP II 189; LTR 374^{d}/2081^{9}/; 374^{c} /1268/; 1038/3/; 1045/129/; 1289/196/), kol nutrūkstąs užkerėtas diržas (BLP II 189; BLPY IV 106—107; LTR 2750/80/), praeinąs užbūrimo laikas (LMD I 93/4/; LTR 874/331/; 2324/370/), kol sutinką tą patį burtininką (LTR 847/178/).

Asmenys, neva patys pasivertę vilkais, vėl tampą žmo-

nėmis, persivertę per tuos pačius kelmus, į žemę įsmeigtus pagaliukus. Jei pašalinis asmuo iškapojąs kelmą (LTR 973/29/), ištraukiąs peilį (LTR 874/342/) ar vieną pagaliuką (LTR 600/248/; 865/138/; 924/135/), vilktakis negalįs atvirsti normaliu žmogum ir visam laikui lieką̨s su uodega.

Funkcijos. Vilktakiai būdavę tik vilko išvaizdos ir negalėdavę kalbėti, o protą turėdavę, kaip ir visi žmonės (BLP II 190; LTR 3864/31/). Todėl savo veiksmais jie išsiskirdavę iš tikrų vilkų. Jie būdavę nebaikštūs, slankiodavę apie namus (LTR 42/62/; 1038/48/), pristodavę prie lauke esančios šeimynos (LMD I 144/71/), net lįsdavę į trobas, kluonus ir jaujas (LTR 811/450/; 961/12/; 2442/139/; 2750 /214/). Dažnai jie atbėgdavę prie savo namų (LTR 374^{c} /1269/; 2750/498/), žiūrėdavę pro langus (LTR 874/331/). Tačiau, nemokėdami kalbėti, negalėdavę pasisakyti, kas esą, ir, bijodami žmonių bei šunų, turėdavę bėgti į mišką pas tikruosius vilkus.

Kartais nurodoma, kad prie tikrų vilkų vilktakiai nepritapdavę (LTR 2750/498/), kad tikri vilkai dieną ir mėnesienos naktį juos piaudavę (BLP I 191), kad jie daugiau laikydavęsi savo draugėje (LTR 3864/31/). Tačiau kartais, priešingai, nurodoma, kad jie bendraudavę su tikrais vilkais, tik gulėdavę nusigręžę, kad vilkai neužuostų žmogaus kvapo ir jų nesudraskytų (LTR 374^{d}/2081/); jie nebrisdavę per vandenį prieš kitus vilkus, nes vandeny atsispindėdavęs žmogaus atvaizdas (LMD I 978/15/). Tikri vilkai juos skriausdavę — liepdavę pagauti avį ar paršą, o jei nepagaudavę, tai juos pačius piaudavę (LTR 2324 /370/); tikri vilkai viską suėsdavę, o jie būdavę alkani (LTR 807/1378/; 2324/370/) ir t. t.

Nenorėdami mirti badu, vilktakiai turėdavę ėsti tokį pat maistą, kaip ir tikri vilkai. Tačiau dažniausiai jie užpuldavę ir piaudavę tik tuos gyvulius, kuriuos valgo ir žmonės: avis, paršiukus, žąsis; taip pat mažus žvėrelius (BLP IV 106; LMD I 513/9/; LTR 374^{d}/2081/). Kartais netgi pažymima, kad vilktakiai nieko pikto nedarydavę nei žmonėms, nei gyvuliams (LTR 1038/3/), kad jie avių ne-

piaudavę, o tik apkandžiodavę (LTR 811/450/), papiovę mažai teėsdavę (BLP I 191); papiauto avino tol neėsdavę, kol jis nepapūdavęs (LMD I 144/41/), ir pan. Bado spiriami, jie ėsdavę arklių išmatas, šiaudų grįžtes (BLP II 190; LMD I 144/71/), šunis ir netgi žmogieną (LTR 807 /1378/).

Žmonės, kurie neva savo valia galėdavę pasiversti vilkais, šį savo sugebėjimą panaudodavę piktam — vogdavę kaimynų avis (LTR 456/18/; 865/138/). O Kalvarijos apylinkėse užrašytoje sakmėje pasakojama, kad žmogus, pasivertęs vilku, išpiauna savo brolio arklius (LTR 973/29/).

Iš vienų sakmių ir tikėjimų matyti, kad vilktakiai žmonių per daug nebijodavę ir jiems nieko nedarydavę (LMD I 144/7/; LTR 961/12/; 1038/3/; 2442/139/). Kaip rodo Merkinės apylinkėse užrašyta sakmė, vilktakis netgi pasupa lauke esantį vaiką (LTR 879/30/). Tačiau kitose sakmėse bei tikėjimuose nurodoma, kad vilktakiai pavojingi (LTR 549/214/), kad jie būdavę labai drąsūs ir užpuldinėdavę žmones, tuo tarpu paprasti vilkai žmonių bijodavę (TD I 254), kad jie draskydavę sutiktą žmogų (ŽS 1911 VI 171) ir pan.

Žmonėms pavojingesni buvę ne raganų ir burtininkų vilkais paversti, o savo noru pasivertę vilktakiai. Pavyzdžiui, visuose sakmės „Vilktakis ir merga" variantuose vilku pasivertęs žmogus užpuola kartu su juo dirbančią moterį (savo dukterį, žmoną, samdytą mergą) (BLP I 191, 192; LMD I 133/73/; LTR 274/45/; 973/30/; 1038/49, 50, 185/; 1306/23/ ir kt.); virtęs vilku, vilktakis apdraskydavęs vaikus, pačią ir kitus žmones (LMD I 978/14/); netgi būdami žmonėmis, vilktakiai papiauną ir suėdą merginas (BLPY IV 106; LTR 792/116/), papiauną merginas ir iškramtą joms krūtis (LTR 724/104/).

Vaizdinio kilmė ir raida. Tikėjimai apie vilktakius yra tikėjimų apskritai apie žmogaus sugebėjimą pasiversti arba paversti kitus įvairiais žvėrimis sudėtinė dalis. Šie tikėjimai buvo, o kai kur ir tebėra paplitę visame pasaulyje. Europos tautų tikėjimuose žmogus dažniausiai pasiverčia

ir kitus paverčia vilkais. Tose pasaulio šalyse, kur nėra vilkų, jų vietoj figūruoja labiausiai gerbiami (dažnai ir galingiausi) tų kraštų žvėrys: meška (šiaurės Amerikoje ir Azijoje), tigras (pietų ir rytų Azijoje), hiena, liūtas, leopardas ir krokodilas (Afrikoje), jaguaras (Pietų Amerikoje) (Voegelin, 1950).

Apie šių tikėjimų kilmę yra rašę daugelis mokslininkų, tačiau iki šiol ji tebėra galutinai neišaiškinta. Vieni mokslininkai (Keisleris, Loibušeris) šių tikėjimų priežastimi laikė žmonių psichinius sutrikimus (Hertz, 1862, p. 9), kurie viduramžiais Vakarų Europoje, ypač Prancūzijoje, tapdavę net masine psichoze ir dėl kurių daugelis sergančių, o dar daugiau tik įtariamų, buvo sudeginta inkvizicijos laužuose (Hertz, 1862, p. 97—108). Kiti (Vachteris, jam pritarė J. Grimas) pasivertimą vilkais išveda iš kulto papročių, kai dvasininkai kai kurių švenčių metu apsirengdavo vilkų kailiais (Hertz, 1862, p. 9), dar kiti (U. Herbertas) — iš periodiško žmonių aukojimo (Hertz, 1862, p. 10). Buvo ir tokių (Pliukė), kurie sakmes apie vilktakius kildino iš miškan pabėgusių nusikaltėlių, kurie senosios vokiečių teisės būdavo prilyginami vilkams (Hertz, 1862, p. 10), taip pat tokių, kurie vilktakiuose įžiūrėjo mitinių laukinių medžiotojų („alten riesenhaften wilden Jäger") liekanas (Janušas) (Hertz, 1862, p. 10) arba sudvasintas stichines atmosferos jėgas (A. Afanasjevas) (Афанасьев, 1869, p. 525—532). Vėlesniais laikais vieni mokslininkai (O. A. Erichas ir R. Baitlis) vilktakius ir apskritai tikėjimą, kad žmogus pasiverčiąs žvėrimi, kildina iš animistinių tikėjimų (Erich, Beitl, 1955), o kiti (iš dalies S. Tokarevas — Токарев, 1957, p. 45; V. Ivanovas ir V. Toporovas — Иванов, Топоров, 1963, p. 139) — iš toteminių.

Kaip jau minėjome, visose pasaulio šalyse tikėta, kad žmogus pasiverčia arba yra paverčiamas labiausiai toje šalyje gerbiamu žvėrim. Vakariniams indoeuropiečiams toks žvėris yra vilkas (Hertz, 1862, p. 133). Jau Herodotas V a. pr. m. e., kalbėdamas apie neurus (gentį, gyvenusią maždaug šių dienų Baltarusijos teritorijoje), užsimena,

kad, graikų ir skitų liudijimu, visi neurai esą burtininkai ir kiekvienais metais kelioms dienoms pasiverčią vilkais (Hertz, 1862, p. 114).

V. Hercas ir kiti mokslininkai yra surinkę daug medžiagos, rodančios neabejotiną vilko kultą tiek senosiose klasinėse religijose, tiek šių dienų indoeuropiečių tikėjimuose. Vilko kulto liekanų galima aptikti ir šių dienų baltų (lietuvių ir latvių) etnografinėje medžiagoje.

Kaip rodo lietuvių ir latvių tikėjimai (Šmits, 1941, IV, p. 1989—1996; Elisonas, 1930, p. 127—144), vilkas esąs protingas žvėris, kartais turintis net antgamtinių galių: jis turįs devynių vyrų protą; jei užmuši mažus vilkiukus, tai keršydamas vilkas visus gyvulius išpiaus; jei rėksi, pamatęs vilką, — neteksi balso, nes vilkas jį atims. Vilkas nieko nedarąs, jei, sutikęs jį, pasakai: „Tu eik savo keliu, o aš eisiu savo keliu“, „Broli, pusė kelio mano, pusė tavo“ ir pan. Sutiktą vilką latviai dažniausiai vadindavę vyru, broliu, kūmu. Ir lietuviai, ir latviai tikėję, kad pasiseksią, jeigu vilkas perbėgs kelią, o jei mergina sapnuoja vilką, atvyksią piršliai. Įdomus ir be galo senas lietuvių tikėjimas, draudžiantis valgant minėti vilką, nes jis išpiausiąs to namo gyvulius, o nenorėdami minėti vilko tikrojo vardo, latviai jį vadindavę senu broliu, seneliu, miškiniu, miško ponu, miško vyru, miško žvėrim ir t. t. Vilkas figūruoja ir baltų liaudies medicinoje. Lietuvoje buvo tikima, kad „žmogus, valgęs vilko mėsos, galįs išgydyti navikus: jis pakramtąs juos, ir jie išnykstą“, o mažam kūdikiui ant kaktos užrišdavę vilko dantis, kad „akių nebotų“ (Elisonas, 1930, p. 128).

Draudimas minėti vilko vardą ir jo amuletų nešiojimas yra susijęs su senaisiais toteminiais tikėjimais. Tas draudimas atsispindi ir lietuvių liaudies patarlėse bei priežodžiuose. Sakoma: „Vilką mini — vilkas čia“ (Elisonas, 1930, p. 129—130). Šiuo metu patarlė taikoma žmonių tarpusavio santykiams žymėti: jei žmogų mini, vadinasi, jis ateina. O seniau ji, be abejo, atspindėdavo draudimą minėti vilko vardą, nes, jį paminėjus, atbėgsiąs ir pats vilkas.

Ir vėlesniu laikotarpiu, sudvasinus įvairias gamtos jėgas, vilkui buvo suteikta išskirtinė vieta. P. Einhornas (1636 m.) jį vadina net miško dievu (Šmits, 1941, IV, p. 1989). Krikščionybės įtakoje vilkus imta vadinti dievo (Šmits, 1941, IV, p. 1989) arba švento Jurgio (LPK 3088) šunimis, imta tikėti, kad jie piauna tik tuos gyvulius ir žmones, kuriuos jiems paskiria šventas Jurgis (Elisonas, 1930, p. 141—142). Tai atsispindi kai kuriose lietuvių ir latvių liaudies mitologinėse sakmėse. Etiologinėse sakmėse vilkas laikomas velnio padaru (LPK 3086).

Baltų ir kitų indoeuropiečių vilko kultas, atrodo, yra susijęs su seniausiais toteminiais tikėjimais. Analogiška padėtis pastebima ir kitose tautose. Pavyzdžiui, šiaurės Azijoje, kur aiškiausiai yra išlikęs meškos kultas, meška, be abejo, buvo vienas iš svarbiausių Sibiro tautų totemų (Максимов, 1928; Золотарев, 1934).

Svarbiausias totemizmo bruožas yra visos genties kildinimas iš kokio nors materialaus objekto — totemo. O visos genties kildinimas iš žvėries (pvz., vilko) ir su tuo susiję tikėjimai bei apeigos sudarė gerą dirvą atsirasti tikėjimams apie žmogaus pavertimą arba pasivertimą žvėrim (vilku). Be abejonės, šį sugebėjimą, pirmykščio žmogaus įsitikinimu, turėjo burtininkai.

Todėl tikėjimų apie vilktakius ištakų irgi reikėtų ieškoti seniausiose mums žinomose religijose — totemizme ir burtininkavime, kurios savo pirmaprade forma aiškiausiai pasireiškia labiausiai atsilikusiose pasaulio tautose, gyvenančiose pirmykštės bendruomenės ankstyvojo matriarchato periodą (Токарев, 1964, p. 45—101; Анисимов, 1967, p. 33—70). Į antrąjį faktą — vilktakių ryšį su burtininkavimu — per mažai dėmesio kreipė daugelis mokslininkų, aiškinusių šių tikėjimų kilmę. Tai jau yra nurodęs ir S. Tokarevas (Токарев, 1957, p. 45). Juk, viso pasaulio tautų (ir lietuvių) tikėjimų duomenimis, pasiversti ir kitus paversti žvėrimis sugebąs burtininkas.

Čia reikia pažymėti, jog lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose vilktakiais žmonės dažniausiai yra paverčia-

mi per vestuves. Vilktakiavimo ryšys su vestuvėmis neatsitiktinis. Per vestuves kaip tik labiausiai pasireiškianti kenkiamoji burtininko galia.

Tikėjimus apie pasivertimą žvėrimis veikė ir vėlesni tikėjimai, taip pat su jais susijusios apeigos ir mitai. V. Hercas, palyginęs pačius seniausius rašytinius šaltinius apie vilktakius, pastebėjo, jog įvairios tautos tikėjusios, kad vilkais pasiverčiama periodiškai: antai neurai kiekvienais metais pasiverčią vieną dieną, lyviai — dvi. Kiekvienais metais vilkais pasiverčią ir airių vilktakiai. Įvairių tautų senosiose ir šių dienų sakmėse minimas ilgas vilktakiavimo laikas: senųjų graikų — devyneri metai, germanų, airių, kai kurių slavų, armėnų — septyneri (Hertz, 1862, p. 133—134), lietuvių — dažniausiai treji. V. Hercas daro išvadą, kad šitas periodiškumas atitinka kultinių papročių periodiškumą, kai gamtos jėgoms būdavo aukojamos įvairios (kartais net žmonių) aukos. Norėdami įsiteikti garbinamiems dievams, kurie dažnai buvo įsivaizduojami kaip vilkai, kulto tarnai apsirengdavo vilko kailiais ir patys įsivaizduodavo esą vilkai, o kai kurių genčių (neurų, lyvių) taip darydavę net visi gyventojai (Hertz, 1862, p. 13—14, 35—37, 134 ir kt.). Tai, be abejo, turėjo įtakos tikėjimų ir ypač sakmių apie vilktakius formavimuisi.

Tikėjimus bei pačias sakmes apie vilktakius paveikė ir krikščionių religija. Viduramžiais pasivertimas vilktakiais buvo laikomas velnio galybe ir žmonės, neva sugebantys tai padaryti, buvo deginami ant laužų kartu su burtininkais ir raganomis. Krikščionybė labiau paveikė Vakarų Europos tautų (ypač prancūzų) sakmes ir tikėjimus apie vilktakius (Hertz, 1862, p. 87, 97—105, 109 ir kt.). Tuo tarpu lietuvių liaudies sakmėse ir tikėjimuose ši įtaka beveik nepastebima.

* * *

Į vilktakius lietuvių liaudies sakmėse žiūrima dvejopai. Vilktakiai, savo noru pasiverčią vilkais ir kenkią žmonėms, yra smerkiami, o vilkais virstą arba paversti prieš sa-

vo valią — užjaučiami. Tokių vilktakių padėtis labai skaudi, tiesiog tragiška. Tragiškumas kyla iš jų vidinės savijautos ir išvaizdos neatitikimo. Vilkais paverstieji turi žmogaus protą, ilgisi žmogiškumo, savo namų, nenori draskyti ir ėsti gyvulių. Vakarais jie bastosi apie sodybas, parbėga prie savo pirkių, žiūri pro langus. Tačiau iš išvaizdos jie yra tikri vilkai. Žmonės, nieko nenutuokdami, piudo juos šunimis, stengiasi nudobti. Tik nudobę ir nulupę vilko kailį, pastebi žmogaus žymes. Ypač daug užuojautos sakmėse reiškiama vilkais paverstiems vestuvininkams. Skausmingu grauduliu dvelkia sakmės, kuriose pasakojama, kaip, nulupęs vilką, žmogus pastebi jaunosios „tulius" arba žiedus. Žmonių atstumti vilktakiai turi bėgti į mišką, draskyti gyvulius, ėsti arklių išmatas, piauti žmones. Tačiau prie tikrų vilkų jie irgi nepritampa — vilkai juos piauna ir skriaudžia. Tai tikri visų ujami atskalūnai, nors ir turį tokius pat jausmus, kaip ir kiti žmonės. Sakmėse apie vilktakius pasmerkiamas nepagrįstas žmogaus išskyrimas iš bendruomenės, jo ujimas ir persekiojimas.

Kitose sakmėse vilktakio padėties tragiškumas kyla iš jo paties psichologinių kazusų. Virtęs vilku, prieš savo norą jis puola savo tarnaitę, pačią ar net vaikus, nori juos sudraskyti; pats yra mušamas ir net sužeidžiamas. Šiose sakmėse tam tikra prasme atsiskleidžia žmogaus prigimties gaivališkumas; iš jų matyti, kaip kartais civilizuoto žmogaus sąmonėje prasiveržia laukiniai žvėriški instinktai.

Liaudies tikėjimai ir ypač sakmės apie vilktakius su savo ryškiais visuomeniniais bei psichologiniais konfliktais teikia daug dėkingos medžiagos grožinei kūrybai. Todėl nenuostabu, kad žmogaus pavertimas vilku buvo viena iš mėgstamiausių senosios Vakarų Europos literatūros temų.

PABAIGA

Lietuvių mitologinės sakmės užrašytos XIX—XX a., bet jose veikiančių mitinių būtybių vaizdiniai yra atsiradę labai seniai. Neva antgamtinių savybių turį žmonės minimi daugelyje rašytinių šaltinių nuo XI a., aitvarai ir kaukai pirmą kartą paminėti 1547 m., laimės — 1666 m., laumės — apie 1698 m. Tačiau ir šitos datos nerodo tikro jų amžiaus. Raganos, burtininko ir kitų „nepaprastų" žmonių vaizdiniai susiformavo pirmykštės bendruomenės laikais. Tuos laikus siekia ir laumės. Laimės — žmogaus likimo lėmėjos — vaizdinys atsirado klasinės visuomenės formavimosi periodu.

Mitiniai vaizdiniai, ištisus šimtmečius gyvuodami liaudies sąmonėje, tolydžio keitėsi. Juos veikė socialinės bei ekonominės sąlygos, žmonių sąmonės lygis, santykiai su kaimyninėmis tautomis ir jų tikėjimais. Pastaraisiais šimtmečiais senuosius mitinius vaizdinius gerokai paveikė krikščionybė. Jos įtaka ypač jaučiama raganos, burtininko, o iš dalies — aitvaro ir laumės vaizdiniuose. Kintant raganos ir burtininko vaizdiniams, sustiprėjo jų kenkiamosios funkcijos, aitvarą imta maišyti su velniu. Vadinasi, nors atskiri mitiniai įvaizdžiai ir siekia labai tolimus laikus, tačiau jie mums neparodo grynos senosios lietuvių mitinės pasaulėjautos. Juose yra įvairių epochų mitinio mąstymo bruožų. Ryškiausiai šiuose vaizdiniuose atsiskleidžia mūsų liaudies pastarųjų amžių mitinė pasaulėjauta. Tuo iš dalies galima paaiškinti lietuvių mitinių būtybių vardų, išorės ir funkcijų įvairumą, kartais net prieštaringumą.

Išnagrinėtosios lietuvių sakmių mitinės būtybės sudaro gana margą mitinį pasaulį. Vienos iš jų (pvz., laimės, laumės) yra abstrakčios, grynai žmogaus fantazijos sukurtos būtybės, kitos (pvz., raganos, burtininkai) yra konkrečios asmenybės, tik neva turinčios antgamtinių galių. Vienos iš jų (pvz., laimės) pagal padėtį visame mi-

tinių būtybių panteone yra artimesnės dievams, kitos (pvz,. vilktakiai) — tolimesnės. Vienos iš jų (pvz., laumės) labiau susijusios su žeme, kitos (pvz., aitvaras) — su dangumi ir t. t.

Tačiau daugeliu aspektų skirtingas lietuvių liaudies sakmių mitines būtybes vienija bendras bruožas — aktyvus santykis su žmonėmis. Laimės lemia naujagimių likimą, rūpinasi žmogum per visą gyvenimą. Laumės dirba įvairius darbus, apdovanoja, nužudo arba pakeičia vaikus, bendrauja su vyrais, kenkia gyvuliams. Aitvarai ir kaukai iš vienų žmonių vagia visokias gėrybes, o kitiems neša. Raganos, žmonės blogomis akimis, o kai kada ir burtininkai kenkia naminiams gyvuliams, laukams ir patiems žmonėms. Užkalbėtojai, burtininkai žmones gydo ir t. t. Vienos mitinės būtybės (laimės) vaizduojamos labiau susijusios su pačiu žmogaus asmeniu, kitos (raganos, burtininkai, laumės) — su jo verslais: gyvulininkyste ir žemdirbyste, dar kitos (aitvaras) — su turtine nelygybe. Bet visų mūsų aptartųjų mitinių būtybių santykiai su žmonėmis neišeina už valstiečiams (žemdirbiams ir gyvulių augintojams) įprastų interesų sferos. Turint galvoje, kad mitinis pasaulis yra modeliuojamas pagal pačių kūrėjų socialinę padėtį, galima daryti išvadą, kad lietuvių sakmių mitinis pasaulis yra kurtas ir iš kartos į kartą perteiktas tų žmonių, kurie daugiausia rūpinosi kolektyvo sveikata ir materialine gerove, jo visokeriopu klestėjimu. Jeigu sutiktume su žinomo prancūzų mitologo G. Diumezilio (žr. Dumézil, 1958) teorija, jog senieji indoeuropiečių dievai, priklausomai nuo jų kūrėjų socialinės struktūros, atlieka tris svarbiausias funkcijas (1. maginę-juridinę, administracinę; 2. fizinės jėgos, karinę; 3. derlingumo, klestėjimo) ir pabandytume šią teoriją taikyti lietuvių mitinėms būtybėms klasifikuoti, tai pamatytume, kad jos beveik visos kaip tik atlieka trečiąją — derlingumo — funkciją. Tuo daugelis lietuvių sakmių mitinių būtybių suartėja su latvių, taip pat slavų, germanų, keltų ir kitų indoeuropiečių ir net neindoeuropiečių tautų sakmėse vaizduoja-

momis mitinėmis būtybėmis. Matyt, daugelyje tautų mitologinės sakmės buvo kuriamos ir gyvavo panašiomis socialinėmis sąlygomis gyvenančių kolektyvų. Tai ir nulėmė jose vaizduojamų mitinių būtybių panašumą. Tačiau kaimyninių tautų mitinių būtybių panašumas toli gražu nėra vien tipologinis. Tolesni tyrimai turėtų parodyti, kiek šis panašumas yra paveldėtas iš indoeuropietiškosios mitologijos ir kiek jis pasipildė vėliau, draugaujant atskiroms tautoms ir jų kultūroms.

Pripažįstant didelį lietuvių liaudies sakmėse vaizduojamų mitinių būtybių bendrumą su analogiškais kitų tautų vaizdiniais, kartu reikia pažymėti ir ryškią jų nacionalinę specifiką. Ypač daug savitų bruožų turi lietuvių laumės, kaukai, aitvarai. Dalis tų bruožų irgi yra paveldėti iš senosios indoeuropiečių mitologijos (tuo tarpu kitose tautose jie buvo pamiršti), o dalis susiformavo jau pačiose lietuvių gentyse priklausomai nuo jų gyvenimo būdo, charakterio, ekonominių, politinių ir net geografinių sąlygų.

Dėl savo internacionalinių ir nacionalinių savybių sakmių mitologija yra nepakeičiamas šaltinis atskiros tautos istorijai, kultūrai ir ypač jos internacionaliniams santykiams tyrinėti.

МИФИЧЕСКИЕ СУЩЕСТВА В ЛИТОВСКИХ СКАЗАНИЯХ

Резюме

Классики марксизма-ленинизма, подчеркивая большое значение мифологии, рассматривали ее как «природу и общественные формы, уже переработанные бессознательно художественным образом» (Маркс, 1950, стр. 225). Они не раз использовали мифологический материал для обоснования научного взгляда на историю, для характеристики ранних стадий в развитии общества (Гусев, 1963, стр. 186). К мифологии неизбежно обращается исследователь истории и философии, языка и культуры народа. Интерес к мифологии и древним формам религии обусловен и практическими соображениями — антирелигиозной и атеистической пропагандой; как справедливо заметил русский советский этнограф и историк религии С. Токарев, «невозможно вести научно-атеистическую пропаганду, если не знать серьезно и глубоко, каковы же были и есть религии у разных народов» (Токарев, 1964, стр. 3). Между тем литовская мифология до сих пор очень мало исследована. Мало исследованы и литовские мифологические сказания, ярко отражающие мифологическое мировосприятие народа и занимающие по своему обилию и популярности первое место среди других жанров несказочной прозы.

Настоящая работа является первой попыткой изучения, на основе марксистской методологии, главных персонажей литовских мифологических сказаний — так называемых сверхъестественных существ.

Ввиду того, что в сказаниях изображаются весьма многочисленные и разнообразные существа, охватить их всех в одном исследовании довольно трудно. В работе исследуются лишь лайме, лауме, айтварас, каукас и люди, наделенные «сверхъестественными» способностями. Все они характеризуются по своим основным признакам: именам, внешнему облику, природе, функциям; при этом приводятся даже статистические данные. Такой метод исследования позволяет избежать субъективности, которая преобладала в изучении мифических существ литовских сказаний.

В работе использованы литовские мифологические сказания, как опубликованные в различных изданиях, так и имеющиеся в фондах фольклорных рукописей Института литовского языка и литературы Академии наук Литовской ССР. Все они записаны в XIX—XX вв. Кроме того, использованы произведения других фольклорных жанров (песни, сказки, пословицы и поговорки), языковые и этнографические данные. При решении проблемы происхождения и эволюции сверхъестественных существ и изучении самих литовских мифологических сказаний автор опирается на опыт советских, а также прогрессивных зарубежных фольклористов. Привлекаются

также исторические источники, фольклорный и этнографический материал других индоевропейских народов и народов, находящихся ныне на более низкой стадии развития общественно-экономической жизни.

В **вводной** главе (стр. 11—55) определяется место мифологических сказаний в литовском повествовательном фольклоре, освещаются их общественные функции, жанровая структура, художественная специфика, затрагиваются проблемы возникновения и эволюции сказаний, излагается система их классификации. Все это позволяет лучше понять и оценить образы фигурирующих в этих сказаниях мифических персонажей.

В мифологических сказаниях изображается столкновение человека с якобы существующими сверхъестественными существами. Основная их функция – познавательная. Как показывает анализ обширного материала, целью одних мифологических сказаний является утверждение достоверности бытующих в народе поверий, других же — наставление о том, что дозволено и что не дозволено при столкновении с мифическими существами и т. д. Познавательная функция сыграла решающую роль в формировании самобытного характера образов сверхъестественных существ. При этом мифологические сказания выполняют и эстетическую функцию, которая порой становится доминирующей. Специфика эстетического воздействия мифологических сказаний связана не только с соответствующими средствами художественной выразительности, но и с непосредственной реакцией слушателя, с эффектом неожиданности и чувством страха. В настоящее время познавательная функция мифологических сказаний заметно снижается, уступая место эстетической.

Реальность в мифологических сказаниях бессознательно передается в художественной форме. Опираясь на предшествующие исследования К. В. Сидова, Т. В. Шмидта, О. Сироватки и других ученых, в работе распределены все литовские мифологические сказания по форме на фабулаты — сказания с устоявшимся, традиционным сюжетом, и мемораты — сказания, не обладающие традиционным сюжетом. Основную группу литовских мифологических сказаний составляют фабулаты. Они создавались на основе веры в существование всевозможных мифических существ, однако важной предпосылкой для их возникновения была человеческая фантазия. В фабулатах много художественного вымысла. В меморатах меньше фантазии, сюжет зависит от переживаний лиц, якобы столкнувшихся с мифическими существами. Заметки об отдельных мифических существах («хроникаты»), в противовес мнению других ученых, автор не считает сказаниями.

Сюжеты мифологических сказаний – фабулатов и меморатов — несложны. Они состоят из одного, двух, изредка трех мотивов или эпизодов. Мотивы в мифологических сказаниях отличаются боль-

шей самостоятельностью и завершенностью, нежели в сказках; зачастую мотивы эти служат выявлению той или иной существенной черты мифологического персонажа. Последовательность мотивов в сказаниях не является случайной: они группируются по устоявшимся сюжетным схемам. Основные схемы приведены в работе. Важной чертой художественной выразительности мифологических сказаний является их стремление к созданию иллюзии достоверности изображаемого. Это стремление определяет своеобразное описание места и времени действия, внешнего облика персонажей, накладывает свой отпечаток на стиль повествования. Литовские мифологические сказания, особенно фабулаты, обладают постоянной структурой, самобытной, хотя и весьма несложной.

Жанровые особенности мифологических сказаний определяют своеобразный облик главных действующих лиц – человека и сверхъестественных существ. Образ человека в этих произведениях весьма неопределен, ибо все внимание сконцентрировано вокруг мифических персонажей. Сверхъестественные существа в сказаниях изображаются такими, какими на самом деле их воспринимал народ. Однако некоторые свойства мифических существ в сказаниях возникают не на основе верований, а в связи с художественными требованиями повествования.

В первой главе „Laimės" (лайме) (стр. 56—82) исследуются персонажи, якобы определяющие судьбу человека.

Образ лайме встречается не только в литовских мифологических сказаниях, но и в сказках, песнях, поговорках и пословицах. Сказки, в которых фигурируют лайме, обладают многими чертами сказаний.

Первые упоминания о лайме встречаются у В. Мартиниуса (1666). В произведениях XVII—XVIII вв. они характеризуются поразному. М. Преториус (около 1698) именует их богинями родов, а Й. Бродовскис (I пол. XVIII в.) и Г. Остермейер (1775) — богинями удачи. П. Руйгис подразделял лайме на две категории — богини родов и богини удачи. Исследователи XIX века (Т. Нарбут, С. Даукантас, Л. Юцявичюс) черпали сведения о лайме не из фольклора, а из недостоверных источников. Этими неправильными данными некритически воспользовались А. Н. Афанасьев, А. Н. Веселовский и другие ученые. У прочих исследователей XIX века (Н. Л. Кречинского, Г. Гинкена, Э. Вольтера) сведения о лайме весьма скудны. Из этого можно сделать вывод, что к тому времени образ лайме в сознании народа был уже довольно смутный. Более широкое освещение получили лайме в работах буржуазного исследователя Й. Балиса, опубликованных в XX в. Но им присущи серьезные ошибки методологического характера.

В литовских сказаниях и сказках существуют две категории лайме: 1) вершительница человеческой судьбы и 2) олицетворенная удача.

Слово *laimė,* по мнению К. Буги и Э. Френкеля, образовано из **laid-mė,* восходящего к литовскому *leisti,* латышскому *laîst* («пустить», «разрешить»), которое означало также «создавать», «творить». Лайме — вершительницы судьбы в литовских народных сказаниях и поверьях изображались в виде женщин, основная функция которых заключалась в определении будущей судьбы новорожденного. Литовские лайме соответствуют латышским *laima,* древне- и новогреческим *moira,* северо-германским *Nornen,* албанским *mira,* румынским *ursitoare,* болгарским *орисницы, наречницы,* сербским и хорватским *sudice* и другим богиням судьбы у народов Юго-Восточной Европы.

Лайме – олицетворенная удача чаще всего изображается в виде женщины, реже в лице мужчины, либо существа, вовсе лишенного человеческого облика, и выполняет всего одну функцию — заботится о человеке на протяжении всей его жизни: выполняет за него полевые работы, охраняет имущество, а иногда даже похищает всяческие блага и приносит своему подопечному. У этой лайме есть свой антипод — нелайме, олицетворенная неудача. Лайме и нелайме отнюдь не закреплены за человеком с самого рождения: от нелайме можно избавиться хитростью, а лайме можно привадить. Такого рода лайме особенно распространена в литовских народных сказках и наиболее соответствует русской *доле,* сербской и хорватской *sreha, srića,* словенской *creća* и другим существам, олицетворяющим удачу у славян.

Решая вопрос о происхождении образа лайме, автор утверждает, что социальной основой происхождения этого образа следует считать рост имущественного неравенства и дробление общины. Поверья о заранее предопределенной человеческой судьбе сформировались с распадом первобытной общины, когда человеческое сознание достигло уже сравнительно высокого уровня развития. Образ лайме — вершительницы судьбы сформировался на базисе древнего образа родов. Большое влияние на него имело обще-индоевропейское дуалистическое понимание мира и ведовство. Поверья об олицетворенной удаче связываются с идеей покровителя человека. В работе отмечено, как с течением времени менялся образ лайме и какое влияние на него оказало христианство.

Вторая глава работы „Laumės" (лауме) (стр. 83—128) посвящена анализу самых популярных литовских духов природы. Сказания о лауме популярны в Литве до сих пор, хотя вера в лауме совсем исчезла.

Первым упоминает о лауме М. Преториус и называет их водяными духами. Й. Бродовскис именует их богинями родов, П. Руйгис, Г. Остермейер — богинями земли, а К. Милкус (1800) — богинями земли и уморщицами, фуриями. В XIX веке о литовской лауме писали Л. Юцявичюс, С. Даукантас, П. Иордан, Е. Гизевиус,

М. Акелайтис, А. Шлейхер, Н. Л. Кречинский, А. Бецценбергер, К. Юркшайтис, в XX веке — А. Брюкнер, Й. Балис, в годы Советской власти — Амб. Йонинас и другие. В работах этих исследователей делаются попытки охарактеризовать внешний облик и функции лауме, решить проблемы происхождения и эволюции этих образов. Однако по причине малого использования фактических материалов и ошибочной методологии выводы, сделанные в этих работах, в большинстве случаев носят частичный характер.

Образ лауме в литовских мифологических сказаниях очень сложен. Название *laumė* А. Гатер выводит из **loudh-mē (ā)* и сравнивает с *Louzerai* — именем богини венедов, греческой *Eleutheros* и латинским *Līber* — божеством вегетации. Со словом *laumė* в Литве связано немало названий местностей, особенно водоемов, а также общеупотребительных слов и их сочетаний для обозначения различных объектов природы. Это указывает на древность происхождения данного образа и на его популярность в народе. Лауме имеют вид обыкновенных женщин или молодых девушек, обладающих признаками, еще более подчеркивающими их принадлежность к женскому полу: большая грудь, длинные волосы, красота. Сравнительно редко они изображаются как безобразные женщины или существа, лишенные человеческого обличья. Лауме в литовских сказаниях выполняют следующие функции: 1) занимаются женской работой (стирают, прядут, ткут), 2) награждают, убивают или подменивают детей, 3) общаются с мужчинами, 4) вредят домашним животным (стригут овец, заезжают лошадей). В преданиях лауме влияет на сформирование рельефа. Наиболее распространены первая, вторая и отчасти третья функции лауме. Сказания, в которых лауме выполняют именно эти функции, составляют 85 процентов всех сказаний о лауме.

С литовской лауме имеют некоторые общие черты соответствующие мифологические персонажи других народов: северо-русская *водяница,* южно-русская, белорусская и украинская *русалка,* польская *boginka (mamuna),* чешская *divoženka,* болгарская *вила, самовила, самобива,* немецкая *Wasserfrau, Nixe, Waldfrau, Wisse Frau,* английская *firy,* финская *vedenemäntä, vedenneito, näkki* и т. д. Однако литовские лауме обладают многими самобытными чертами. Они стоят ближе к кельтским *fee.* Сравнивая лауме с вышеупомянутыми мифическими существами, опираясь на исторические источники, языковый и этнографический материал, автор приходит к выводу, что лауме изображались духами природы, прежде всего воды; они тоже связаны с культивированной землей, с плодородием. Под воздействием христианства лауме приобрели некоторые черты ведьм, Бабы-Яги и чертей: омерзительный облик, каннибализм, способность приносить вред домашним животным и пр.

В третьей главе **„Aitvarai ir kaukai“** (айтварасы и каукасы)

(стр. 129—198) содержится анализ литовских духов, связанных с богатством. В сказаниях об айтварасах и каукасах много общего. Случается, что в одном и том же сюжете иногда фигурирует айтварас, а иногда каукас. Родственность мифических существ определила сходство сказаний о них.

Первые упоминания об айтварасах и каукасах встречаются у М. Мажвидаса (1547), хотя старейшим описанием архетипа айтвараса можно считать сообщение Адама Бременского о летучих драконах (1075). Как М. Мажвидас, так и последующие авторы — неизвестный автор Вольфенбютельской постиллы (1573), Й. Бреткунас (1591), М. Даукша (1595) упоминают айтварасов и каукасов наряду с другими домашними духами. И. Ласициус (около 1580), К. Ширвидас (1642, 1713) и воспользовавшиеся их работами М. Преториус, Й. Бродовскис, П. Руйгис, К. Милкус называют айтвараса инкубом. В источниках XVII—XVIII вв. каукас определяется как подземный гном. Наиболее подробную характеристику обоих мифических существ дал в XVII веке М. Преториус.

В XIX веке Т. Нарбут лишь пересказывал старые источники об этих мифических существах, весьма мало их комментируя и даже иногда извращая первоначальный смысл, а Л. Юцявичюс, Э. Гизевиус, А. Бецценбергер, Э. Вольтер, Я. Карлович, А. Брюкнер и другие обобщали сведения о них, пользуясь новыми, хотя немногочисленными фольклорными и этнографическими материалами. В XX веке исследователи Й. Басанавичюс, Й. Балис, а в особенности советские ученые Амб. Йонинас и З. Славюнас описывали айтварасов и каукасов на базе гораздо более обширного фольклорного и этнографического материала.

Слово *ait-varas* состоит из двух компонентов; первый из них восходит в виде *ei̯* — ||*oi̯* «гореть», «блестеть», а второй обозначает «жердь», «верхнюю перекладину древнего косяка».

Как утверждают литовские сказания, айтвараса можно купить, высидеть, найти оброненным, поймать в полете — «привязать», подманить. Выводят айтвараса из петушиного яйца. Излюбленная пища его — яичница (в Аукштайтии), каша, клецки (в Жемайтии). Летя по воздуху, айтварас похож на огненную ленту (помело, оглоблю), в жилом помещении он предстает в виде петуха, кота, а на месте покупки — в виде неодушевленного предмета (уголек, жердь, путо). Народ считает айтвараса злым существом, почти нечистой силой. В самих сказаниях он трактуется двояко: владельцы айтвараса считают его добрым духом, а остальные персонажи (батраки, соседи) — злым. Основная функция айтвараса в сказаниях заключается в доставке хозяину краденого зерна, денег и молочных продуктов питания. Помимо этой основной функции, он иногда выполняет за человека разную работу, умножает его богатства.

Подобные сверхъестественные существа, разносящие краденое добро, известны и другим народам. Латыши называют их чаще все-

го *pūķis,* русские *летучий змей,* поляки *latawiec*, *skrzat*, немцы *Drack, Puck, Kobold,* эстонцы *kratt, puuk, tulihänd,* финны *kratt, para* и другими именами.

Решая вопрос о происхождении образа айтвараса, автор работы приходит к выводу, что айтварас по своему внешнему облику, обиталищу, пище, некоторым свойствам характера (например, мстительности) и функциям (помощь человеку, шум на чердаке, отчасти кража имущества) близок домовому. Если некоторых своих черт айтварас не заимствовал у домового, то по своему происхождению он непременно должен быть существом, близким к домовому. Однако благодаря своей основной функции — приносу богатства, особенно денег, и полету по небу в виде огненной ленты — айтварас отличается от домового. Выдвигается гипотеза о связи айтвараса с индоевропейскими божественными близнецами (особенно с тем, который связан с небом, солнцем).

Другим родственным айтварасу сверхъестественным существом является *kaukas.* Э. Френкель, опираясь на работы П. Персена, причисляет слово *kaukas* к группе литовских слов *kaukaras* («возвышенность»). Каукасы изображаются как крошечные человечки мужского или женского пола. Заполучить их можно таким же путем, как и айтвараса. Каукаса высиживают из яйца хряка или петуха. Он выполняет две основные функции: 1) носит своему хозяину зерно, сено, продукты; и 2) выполняет за человека разную работу.

Каукас был литовским домашним духом-покровителем — домовым. Однако каукас не был единственным сверхъестественным существом, выполняющим функции домового. Прежде чем стать покровителями дома, каукасы были духами-покровителями определенных мест, так называемыми *genii loci.* Выдвигается гипотеза о связи каукаса с индоевропейскими божественными близнецами (особенно с тем, который связан с землей, водой, скотом).

В четвертой главе **„Nepaprasti žmonės“** (люди, якобы наделенные сверхъестественными способностями) (стр. 199—279) разбирается своеобразная группа мифических персонажей: ведьмы, колдуны, люди с дурным глазом, волколаки и др. Это не существа, созданные исключительно человеческой фантазией, а образы реальных людей, обладающих якобы сверхъестественными способностями.

Как свидетельствуют самые древние исторические источники (Адам Бременский, 1075; договор Ордена крестоносцев с пруссами, 1249; Ероним Пражский, начало XV века; Я. Длугош, 1455—1480), люди, якобы наделенные сверхъестественными способностями, прежде всего служители культа, играли важную роль в древней религии литовцев и других балтов. Однако нельзя их полностью отождествлять с людьми, обладающими магической силой, из сказаний XIX—XX вв. Непосредственные упоминания о людях, наделенных сверхъестественными способностями, встречаются лишь в древних

памятниках литовской письменности, начиная с XVI века. В трудах М. Мажвидаса (1547), Й. Бреткунаса (1590, 1591), М. Даукши (1595, 1599), К. Ширвидаса (1629), в молитвеннике литовских реформатов (1653) и др. почеркиваются те функции людей с магическими способностями, целью которых является помощь людям: исцеление людей и животных, угадывание будущего. В делах судов над ведьмами 1587, 1615 годов и более поздних времен выделены вредительские функции этих людей. Первым с научной точки зрения заинтересовался этими людьми М. Преториус. В XVII в. много сведений о необычных людях мы находим в лингвистических, религиозных изданиях, в рукописях и особенно в протоколах процессов над ведьмами. Некоторые авторы XIX века (И. Фойгт, С. Станявичюс, Т. Нарбут, С. Даукантас) интересовались этими персонажами лишь с точки зрения мифологии и трактовали их как реликт древних служителей культа, другие же (Л. Юцявичюс, М. Валанчюс, А. Бецценбергер, И. Киборт, П. Вишинскис) рассматривали их как этнографическое явление своего времени, связанное с бытом и верованиями населения. Они не анализировали этих сложных персонажей, а лишь несколькими чертами дополняли их характеристику. Л. Юцявичюс, М. Валанчюс, Й. Спрогис опубликовали немало материалов процессов над ведьмами. Этнографический аспект этих документов был исследован М. Довнаром-Запольским. В XX веке о людях, якобы наделенных сверхъестественными способностями, в том или ином плане высказывались В. Шукявичюс, Ю. Тумас-Вайжгантас, В. Шинкунас, Й. Балдаускас, в годы Советской власти Амб. Йонинас, З. Славюнас и др., однако более глубокий анализ не был сделан.

Наиболее популярную группу людей с магическими способностями в литовских сказаниях составляют raganos (ведьмы). Название *ragana,* по мнению Э. Френкеля, этимологически означает пророчицу (от лит. *regėti*). Внешне ведьмы мифологических сказаний, как правило, ничем не отличаются от прочих деревенских женщин. Колдовству обучаются у старших по возрасту ведьм или у чертей. С чертями ведьмы зачастую сожительствуют как с мужьями. В литовских сказаниях ведьмы, за редким исключением, выполняют вредоносную функцию: 1) насылают болезнь или смерть на людей, превращают их в зверей и птиц; 2) выдаивают коров или портят молоко, заколдовывают скот, стригут овец, заезжают лошадей; 3) портят растения; 4) летают на шабаши или лакомятся горохом. Наиболее частое их занятие – приносить вред людям и скоту.

Сказаний и поверий о burtininkai (колдунах) в Литве зафиксировано вдвое меньше, чем о ведьмах. Слово *burtininkas* по своей этимологии означает человека, который колдует — предсказывает грядущие события. Глагол *burti,* то есть пророчествовать, произошел от названия средств колдовства. В старину для опре-

деления будущего бросали *burta* — деревянную чурку с соответствующей нарезью. Основной смысл корня *bur* — рубка, сечка. Позднее колдунами стали называть всех предсказателей будущего, несмотря на то, какими способами они при этом пользовались, а также лиц, совершающих разные вредоносные действия. Колдуны в литовских сказаниях внешне ничем не отличаются от остальных людей. В редких случаях отмечается, что колдовством занимаются не крестьяне, а люди другого рода занятий, солдаты, музыканты, нищие, мастера, мельники или даже представители других национальностей. По литовским сказаниям колдуны свое искусство хранят в строгой тайне и только перед смертью доверяют другим лицам. Одни функции колдунов сводятся к тому, чтобы вредить людям, другие — наоборот, помогать им. Обе эти функции в литовских народных мифологических сказаниях одинаково распространены. Колдуны превращают людей в волков и других зверей, портят людям здоровье, издеваются над ними, насылают порчу на скот, а иногда и на природу. Однако колдуны так же часто наказывают вредящих людям ведьм или других колдунов, избавляют от чар заколдованных людей и животных, уводят змей, мышей и других вредителей, находят украденные предметы, «привязывают» вора, угадывают будущее.

Решая вопрос о происхождении образов ведьмы и колдуна, следует распределить их функции на две группы. С одной стороны, ведьмы и колдуны наносят людям вред — это функции ведовства, с другой — они помогают людям — это функции знахарства. Согласно мнению С. А. Токарева, социальной причиной ведовства можно считать межродовую и межплеменную рознь и внутренний раскол среди членов племени. При образовании категорий знахарей немаловажную роль сыграла народная медицина, врачи-профессионалы, выделившиеся внутри племени. Обе категории лиц, облеченные вышеназванными функциями, сформировались в период существования первобытно-общинного строя. Наиболее древними функциями ведьм и колдунов являются вредительство или помощь самому человеку. Под влиянием христианства усилились вредоносные функции ведьм и колдунов, сложились поверья об их общении с чертями. Христианство способствовало и закреплению самого названия ведьмы — *ragana* с тем семантическим оттенком, который существует поныне.

Сказаний, в которых изображаются žmonės blogomis akimis (люди с дурным глазом), зафиксировано всего несколько десятков, хотя в поверьях, заговорах и суевериях такие люди упоминаются довольно часто. По литовским поверьям «дурным глазом» обладают люди, которых в младенчестве матери отняли от груди, а затем снова начали кормить. Поэтому люди с дурным глазом в литовских сказаниях чаще всего носят название *atžindai*. Внешне они обычно не отличаются от остальных людей, хотя иног-

да отмечается, что они рыжеволосы, с черными, карими глазами или косоглазые. Их «дурной глаз» насылает порчу на скот и птицу, на людей, растения, неодушевленные предметы. Особенно легко «сглазить» маленьких детей, животных и птиц. В решении вопроса о происхождении этих образов отмечается, что главной причиной воздействия «дурного глаза» народ считает зависть. Поверья о «дурном глазе» связаны с ведовством — вредоносными колдовскими действиями. Полагается, что они начали формироваться в среде первобытных людей. Эти поверья, отличающиеся консерватизмом, влиянию христианства подвергались в крайне незначительной степени.

Vilktakiai (волколаты) в Жемайтии называются словами *vilktakis,-ys, -as, ṽilkotakis, vilkatas* и др., которые восходят к балтскому **vilka—takis*, **vilka—takā* и означают лицо, которое мчится (бежит) в обличье волка. В Аукштайтии чаще всего встречаются названия *vilkalokas, vilkolakis,* -as и др., основой возникновения которых послужило славянское *wilkołak, воўколак.* Последние названия по своей этимологии означают лицо в волчьей шкуре. В литовских народных сказаниях людей в волков превращают ведьмы, колдуны. Однако существует и отдельная категория людей-волков, которые могут, а иногда даже и обязаны, на определенное время становиться волками. Люди, обращенные в волков, как свидетельствуют сказания, обладают человеческим разумом, но лишены дара речи. Они не боязливы, бродят возле жилья, забираются в амбары и хлевы. Только подвергаясь травле собаками или погоне, они убегают в лес. К настоящим волкам они не пристают. Люди, по собственной воле превращающиеся в волков, используют эту свою способность в злых целях: уносят соседских овец, причиняют увечья людям.

Сказания о волках-оборотнях основаны на фантастическом представлении о способностях человека превращаться самому или обращать других в различных зверей. Аналогичные сказания распространены по всему миру. В тех странах, где нет волков, в сходных поверьях фигурируют наиболее чтимые в этих краях звери: в Северной Америке и Азии — медведь, в Южной и Восточной Азии — тигр, в Африке — лев, леопард, крокодил, гиена, в Южной Америке — ягуар. Сделав обзор различных теорий происхождения поверий о волколаках, автор работы приходит к выводу, что истоки этих поверий следует искать в тотемизме и ведовстве. Отмечается, как эти поверья испытали на себе влияние позднейших религий. Воздействие христианства оказалось весьма незначительным.

В Заключении (стр. 280—282) подчеркнуты общие свойства всего литовского мифического мира, его интернациональный и национальный характер.

Сходство мифических персонажей в фольклоре литовского и других народов свидетельствует об этническом и культурном общении этих народов в прошлом. Балтийские племена, судя по от-

ражению мира сверхъестественного в литовском фольклоре, общались со славянами, германцами, имели контакты с культурой кельтов, балканских народов, угро-финов и даже иранцев. Однако при всем этом, литовский мир сверхъестественного определен конкретными социально-экономическими и природными условиями нашего народа, а также сугубо национальным складом мышления. В литовском мире сверхъестественного сказывается присутствие духа мирных земледельцев и животноводов, населяющих равнинный край, где нет резких контрастов природы. У литовцев нет поверий и сказаний ни о злых леших, водяных, подобных тем, которые существуют у русских и немцев, ни о горных троллях, как у скандинавов. Литовские лауме более тесно, нежели водяные духи других народов, были связаны с земледелием и изображаются как простые крестьянские женщины; одной из ведущих функций ведьм и колдунов стала помощь или вред скоту.

Итак, исследование литовского мифического мира помогает лучше понять жизнь нашего народа, интернациональный и национальный характер его старинной культуры. Результаты этого исследования могут быть применены и в повседневной жизни для интернационального и антирелигиозного воспитания людей.

MYTHOLOGICAL BEINGS OF LITHUANIAN LEGENDS

Summary

The classics of marxism-leninism attached great importance to mythology and described it as an unconscious artistic reshaping of natural and social forms (Маркс, 1950, p. 225). They made use of mythological data to support their views on history, or to characterize the early stages of social development (Гусев, 1963, p. 186). Mythology cannot be dispensed with either in the investigation of popular history and philosophy or in linguistic and cultural studies. Practical considerations — antireligious and atheist propaganda — also call for studies in mithology and ancient religious forms. S. Tokarev, a Soviet ethnographer and historian of religion, has justly pointed out that "it is impossible to propagate scientific and atheist ideas without thorough knowledge of various religions, past or present" (Токарев, 1964, p. 3). In this respect Lithuanian mythology has received very little attention.

Lithuanian mythological legends reflect mythical folk conception of the world. They make up the major part of Lithuanian traditional narrative folklore. In number and popularity they rank first among the legends genres. Nearly twenty thousand Lithuanian mythological legends are recorded in various printed and manuscript collections. This abundant material, however, has not yet received thorough investigation, except for an occasional attempt to characterize one or another mythological character. Both the genre peculiarities of Lithuanian legends and their mythological information remain to be disclosed.

The present work is the first attempt to analyze, on the bases of marxist methodology the main characters of so-called supernatural beings, of Lithuanian mythological legends. The supernatural beings are characterized according to their basic features: their names, outward appearance, nature and functions.

The author drew mainly on Lithuanian mythological legends recorded in the 19th and 20th centuries in various publications as well as in the manuscript folklore archives of the Institute of the Lithuanian Language and Literature of the Lithuanian SSR. In addition, the author made use of other folklore genres, such as songs, fairy tales, proverbs and bywords, linguistic and ethnographical materials. The study of Lithuanian mythological legends, the origin and evolution of their supernatural characters, is being conducted with reference to

various historical sources, folklore and ethnography of other Indo-European and non-Indo-European peoples.

The introductory part (p. 11—55) defines the social functions, genre, artistic peculiarities, origin, evolution, classification and place of mythological legends among the other genres of Lithuanian narrative folklore.

The first chapter „Laimės" (p. 56—82) deals with supernatural beings supposedly determining human fate.

The image of *laimė* occurs not only in mythological legends, but also in fairy tales, songs, bywords and proverbs. V. Martinius (1666) is the first author to mention the *laimė*. The characterization the *laimės* receive in the works of the 17th—18th century authors is varied. M. Praetorius (circa 1698) calls them goddesses of birth, while J. Brodovskis (the first half of the 18th century) and G. Ostermeyer (1775) term them goddesses of success. P. Ruigys classified the *laimės* into two groups: goddesses of birth and goddesses of success. In the 19th century the investigators of the *laimės* (T. Narbutt, S. Daukantas, L. Jucevičius) drew information not from folklore but from nonauthentic sources. These erroneous data were uncritically used later by A. Afanasyev, A. Vsevolovski, and other scholars. Other investigators of the 19th century (N. Krechinski, G. Ginken, E. Wolter) gave very scant information about the *laimė*. This and other facts lead the author to conclude that by the 19th century the image of *laimė* had become rather vague in people's minds. The *laimė* received a much wider and more objective treatment in the works by the bourgeois scholar J. Balys the 20th century, but, unfortunately, it is methodologically deficient.

There are two types of *laimė* in Lithuanian legends and fairy tales: (1) shapers of human fate; (2) personified success.

K. Būga and E. Fraenkel maintain that the word *laimė* is made up from **laid-mė* which is related to Lithuanian *leisti,* Latvian *laîst* ("to let, to allow"), which formerly also meant "to create, to make". In Lithuanian folk legends and popular beliefs the *laimė,* ruler of human fate, usually assumed a female shape, her main function being the determination of the fate of the newborn. The *laimė* belongs to a higher category than the *laumė, aitvaras* and other mythological beings. The *laimė* corresponds to the Latvian *laima,* Old and Modern Greek *moira,* North German *Nornen,* Albanian *mira,* Roumanian *ursitoare,* Bulgarian *orisnici, norečnici,* Serbo-Croatian *sudice* and other goddesses of fate known among the nations of South-East Europe.

The *laimė,* personified success, usually appears as a woman, occasionally it assumes a male or non-human form. It is charged with one duty only — taking care of a person all through his life, i. e. working in the fields for him, guarding his property, sometimes even

stealing things for him. This *laimė* has its antipode — *nelaimė,* misfortune personified. By no means are the *laimė* and *nelaimė* assigned to man on his birth for life. A man can rid himself of the *nelaimė* by his own artfulness, while the *laimė* can be allured. This kind of *laimė* is very often encountered in Lithuanian folk fairy tales. It mostly corresponds to the Russian *dolja,* Serbo-Croatian *sreha, srića,* Slovenian *creča* and other supernatural beings of success among the Slavic peoples.

The author of the book maintains that the origin of the image *laimė* has a social basis and is closely connected with the growth of inequality in property status and the disintergration of the primitive community. Popular beliefs in predetermined human destiny appeared with the disintergration of the primitive communal system after the development of human consciousness had attained a comparatively high degree. The image of *laimė,* a shaper of fate, was formed on the basis of the old image of birth. It vas greatly influenced by sorcery and the general Indo-European dualistic conception of the world. Beliefs in the personified success are connected with the idea of man's guardian. The book traces the changes the image *laimė* underwent in the course of history and the influence Christianity produced on it.

The second chapter „Laumės" (p. 83—128) describes one of the most popular Lithuanian nature spirits. Legends about the *laumė* are still widespread in Lithuania, though the belief itself has already vanished.

The *laumės* were first mentioned by M. Praetorius who called them water spirits. J. Brodovskis referred to them by the name of goddesses of birth, P. Ruigys and G. Ostermeyer called them goddesses of earth, while K. Milkus (1800) described them as goddesses of earth, killers and furies.

The Lithuanian *laumė* was described and studied by the following 19th century authors: L. Jucevičius, S. Daukantas, P. Jordan, E. Gisevius, M. Akelaitis, A. Schleider, N. Krechinski, A. Bezzenberger and K. Juršaitis. The 20th century produced studies by A. Brükner, J. Balys, Soviet scholar Amb. Jonynas and others. In all these works attempts were made to characterize the *laumės'* outward appearance, and their functions, to solve the problem of their origin, and to trace their evolution. The inadequate factual material used and the deficient methodology applied in these works were largely responsible for the incompleteness of the conclusions reached.

The image of *laumė* in Lithuanian mythological legends is very complicated. A. Gater derives the word *laumė* from **loudh-mē (ā)* and compares it with *Louzerai* the name of a Wendish goddess, Greek *Eleutheros,* and Latin *Līber,* a deity of vegetation. A number of names of localities, especially water reservoirs, in Lithuania, as well as numerous current collocations used to designate various aspects of na-

ture are related to the word *laumė*. This indicates both the ancient origin of the image *laumė* and its wide popularity among people. The *laumės* in mythological legends possess an ordinary female shape with certain features which enhance their femininity: large breasts, long hair and beauty. Comparatively rarely do they appear as ugly women or non-human beings. The *laumės* perform the following duties: (1) do all women's work (wash, spin, weave); (2) grant gifts to children, kill or exchange them; (3) fall in love with men and marry them; (4) harm domestic animals (shear sheep, ride horses). In historical legends the *laumė* can influence the formation of landscape. The 1st, 2nd and, partly, 3d functions are most common, they are observed in stories that make up 85 per cent of all the legends about the *laumė*.

The Lithuanian *laumė* possesses features similar to those of corresponding mythological characters of other nations: the North-Russian *vodjanica,* South-Russian, Byelorussian and Ukrainian *rusalka,* Polish *boginka (mamuna),* Czech *divoženka,* Bulgarian *vila, samovila, samodiva,* German *Wasserfrau, Nixe, Waldfrau, Wisse Frau,* English *fairy,* Finnish *vedenmäntä, vedenneito, näkki,* etc. The Lithuanian *laumė,* however, possesses certain distinctive features which are most closely related to those of the Celtic *fee.* The author's conclusion that the *laumės* are nature spirits, first of all, water spirits is based on the comparative study of the *laumė* with the afore-mentioned supernaturals of other nations. This conclusion is further supported by historical, linguistic and ethnographic materials. The *laumė* is also connected with cultivated soil and fertility. Under the influence of Christianity the *laumė* acquired some traits of witches, hags and devils, such as ugly appearance, cannibalism, ability to harm domestic animals, etc.

The third chapter „Aitvarai ir kaukai" (p. 198—229) contains a study of Lithuanian domestic spirits connected with material wealth.

The *aitvaras* and *kaukas* were *first* mentioned by M. Mažvydas in 1547, while the earliest record of the archetype is considered to be Adams of Bremen (circa 1075) description of the flying dragons. Mažvydas and, later, the unknown author of Wolfenbüttel Psalter (1573), J. Bretkūnas (1591), M. Daukša (1595) speak about the *aitvaras* and *kaukas* side by side with other domestic spirits. M. Praetorius, J. Brodovskis, P. Ruigys, K. Milkus, following J. Lasicius (circa 1580) and K. Širvydas, refer to the *aitvaras* by the name of incubus. The 17th and 18th century sources describe the *kaukas* as an underground gnome. The most comprehensice characterization of the two mythological beings was given by M. Praetorius in the 17th century.

In the 19th century T. Narbutt merely reproduced the previously recorded sources about the two domestic spirits without much com-

ment or precision. L. Jucevičius, E. Giscvius, A. Bezzenberger, E. Wolter, J. Karlovicz, J. Brückner and others sought systematize the available information on the basis of latest ethnographic and folklore materials, scarce as they were. In the 20th century J. Basanavičius, J. Balys and the Soviet scholars, in particular, Amb. Jonynas and Z. Slaviūnas, availed themselves of much richer historical and ethnographical materials to produce a more adequate description of the *aitvaras* and *kaukas*.

The word *aitvaras* is made up of two formatives: the first one derives from Indo-E. *ei̯/oi̯"* ("to burn, to shine"), the second one denotes "a perch".

According to Lithuanian legends the *aitvaras* can be bought, hatched from a cock-egg, found, caught while in flight, tethered, allured, and sometimes he begs for shelter himself. His diet includes scrambled eggs (in Aukštaitija), porridge and klotska (kind of dumpling) in Žemaitija. When in flight the *aitvaras* looks like a fiery band (a broom stick), in habitable premises he takes the form of a rooster or a tomcat, when bartered he turns into an inanimate object, a piece of charcoal, a perch or a horse-lock. People deem him an evil spirit, though in most legends he receives a double interpretation: the owners of the *aitvaras* hold that he is a good spirit, while all the others — neighbours and farm hands — think he is evil. The main duty of the *aitvaras* is to bring (steal) grain, money, milk and other food stuffs to his master. In addition, he can do various jobs for his master, and otherwise increase his wealth.

Other peoples also have similar supernatural beings who bring stolen goods to their masters. There is the Latvian *pūķis,* Russian *letučij zmej* (a flying serpent), Polish *latawiec, skrzat,* German *Drack, Puck, Kobold,* Estonian *kratt, puuk, tulihänd,* Finnish *kratt, para.*

Speculations about the origin of the *aitvaras* lead the author to note his similarity to the brownie both in outward appearance, habitation, diet, vindictive disposition, and in his functions, such as assistance to man, noise in the attic, partly, theft of property. However, in his main function, that of procurer of material wealth, especially money, and his flight across the sky in the shape of a fiery band, the *aitvaras* is different from the brownie. The author hypothesizes that there is a connection between the *aitvaras* and the Indo-European heavenly twins, especially the one linked with the sky and sun.

The *kaukas* is another supernatural being of the Lithuanian legends, similar to the *aitvaras*. Following P. Persen, E. Fraenkel relates the word *kaukas* to the group of Lithuanian words meaning "an elevation", e. g. *kaukaras*. The *kaukas* appears as a tiny man or woman. He is come by in much the same way as the *aitvaras,* being hatched from a cock-egg or a boar-egg. He is charged with two main duties:

(1) bringing grain, hay, food to his master, (2) doing various jobs for him.

The *kaukas* was a Lithuanian brownie, the homely sprite. But home-protection was not his only duty. Before that, the *kaukas* was known as *genius loci,* a place guardian elf. The author also hypothesizes that there is a close connection between the *kaukas* and the Indo-European heavenly twins, particularly the one linked with land, water and cattle.

The forth chapter „Nepaprasti žmonės" ("unusual" people, i. e. people "endowed" with supernatural powers) (p. 199—279) deals with a peculiar group of mythological beings, witches, sorcerers, people with the evil eye, werewolves, and others. These are not wholly products of human phantasy, but rather real people, "possessed" of supernatural powers.

According to the oldest historical sources (Adam Bremenski, 1075; Treaty of the Teutonic Order and the Prussians, 1249; Hieronymus of Prague, the beginning of the 15th century; J. Dlugosz, 1455—1480) people "endowed" with supernatural powers, who were, first of all, ministers of religious cult, played an important role in the ancient religion of the Lithuanians and the other Balts. They should not be identified with people of magical powers, described in the legends of the 19th and 20th centuries. First records of people with supernatural powers in old Lithuanian written documents are to be found from the 16th century onwards. M. Mažvydas (1547), J. Bretkūnas (1590, 1591) M. Daukša (1595, 1599), K. Širvydas (1629), the Lithuanian protestant prayer-book (1653) and others write mainly about the "supernatural" powers of witches, sorcerers and others, directed towards human assistance, like healing people and animals and divining the future. The records of witch-trials of 1587, 1615 and later years give special prominence to their evil activities. M. Praetorius was the first to take a scholarly interest in these people. In the 17th and 18th centuries much evidence about "unusual" people was recorded in linguistic and religious publications, manuscripts and particularly in the records of witch-trials. Some authors of the 19th century (J. Voigt, S. Stanevičius, T. Narbutt, S. Daukantas) were interested in these characters only from the mythological point of view and treated them as relics of ancient ministers of religion. Others (L. Jucevičius, M. Valančius, A. Bezzenberger, J. Kibort, P. Višinskis) linked them with ethnography, the mode of life and popular beliefs of the time. Much material of witch trials was published by L. Jucevičius, M. Valančius, J. Sprogis, the ethnographical aspect of these documants being later investigated by M. Dovnar-Zapolski. In the 20th century V. Šukevičius, J. Tumas-Vaižgantas, V. Šinkūnas, J. Baldauskas, and the Soviet scholars Amb. Jonynas, Z. Slaviūnas

and others expressed their views on various aspects of "unusual" people with supernatural powers, but they failed to give a comprehensive treatment of this category of mythological characters.

The witches *(raganos)* constitute the most popular group of people "endowed" with magical powers. The word *ragana,* according to E. Fraenkel, etymologically means "prophetess" (from Lith. *regėti).* Outwardly, the witches of mythological legends do not, as a rule, differ from ordinary country women. Witchcraft is learnt from other witches, older in age, as well as from devils with whom more often than not they cohabit. In Lithuanian legends witches with few exceptions, fulfill harmful functions: (1) send death and diseases to people, transform them into beasts and birds, (2) milk cows, dry or turn their milk sour, bewitch cattle, shear sheep, ride horses to death, (3) mar plants, (4) hold witches' sabbats and regale themselves on peas.

The number of legends and beliefs about sorcerers, recorded in Lithuania, come up to only half of that about witches. Etymologically the word *burtininkas* denotes a man who practices sorcery and foretells the future. The verb *burti* in the meaning "to prophesy", originated from the name of the magic object formerly used in witchcraft, a wooden stick with a notch cast to divine the future. The basic meaning of the root *bur-* is "hewing, chopping". Later, the name *burtininkas* came to be applied to all kinds of soothsayers irrespective of the magical objects used, as well as to all kinds of persons engaged in evil activities. Outwardly, sorcerers in Lithuanian legends do not differ from other people, sometimes it is indicated that sorcerers do not belong to farmers but come from other walks of life, such as soldiers, musicians, beggars, handicraftsmen, millers, and even from other nationalities. According to Lithuanian legends, sorcerers keep their black art in great secrecy and reveal it to other people only when in their deathbed. Sorcerers have two kinds of functions: they help man, and conversely they bring him much harm. Both functions are equally common in Lithuanian legends. Sorcerers can transform people into wolves and other wild beasts, take away their health and the fertility of their cattle and crops, and otherwise harass them. But sorcerers can also punish bad witches and bad sorcerers, break evil charms, deliver from snakes, mice and other pests away, find stolen things, catch a thief, foretell the future.

To solve the origin of witches and sorcerers in Lithuanian mythological legends, it is well to make a clear distinction between the aforementioned functions. On the one hand, witches and sorcerers inflict harm to man, this belongs to the black magic, on the other hand, they help man, this belongs to the white magic. According to S. Tokarev, the social causes of the black magic should be attributed to intertribal feuds and split within the tribe itself. The white magic, in turn, was

considerably caused by the appearance of folk medicine and professional medical men in the tribe. Thus both sorcerers and witch-doctors appeared in the period of primitive communal system. Before Christianity, witches and sorcerers fulfilled functions both good and evil. Under the influence of Christianity, however, their evil functions were given special prominence, at the same time beliefs in their association with devils appeared. The word *ragana* owes its present connotation to Christianity, too.

There are but several scores of recorded legends about *žmonės blogomis akimis* (people with the evil eye), though in superstitions, folk beliefs, and incantations they were very widespread. According to Lithuanian beliefs, people possess the evil eye if in their infancy they were weaned and then again put to their mother's breast. Therefore in Lithuanian legends they are often called by the name of *atžindai*. Outwardly they do not differ from ordinary people though sometimes it is indicated that they have ginger hair, black or brown or crossed eyes. Their evil eye bewitches cattle, poultry, people, plants and even inanimate objects. Little children, animals and poultry are especially vulnerable to it. Jealousy is considered to be the main cause of the harmful effect of the evil eye. Beliefs in the evil eye are connected with the black magic, the practitioners of which aim at usually harmful effects. It is maintained that these beliefs go as far back as the primitive communal system. They have proved to be highly resistant to the influence of Christianity.

Vilktakiai (werewolves) are referred to in Žemaitija as *vilktakis -ys, -as, vilkotakis, vilkatas.* These words originated from the Baltic, **vilka-takis, *vilka-takā,* which denote a person running in wolf form. In Aukštaitija the most frequent names for werewolves are *vilkalokas, vilkolakis, -as* they have derived from the Slavic *wilkołak, voŭkolak* which meant etymologically a person in the wolf skin. In Lithuanian mythological legends people are transformed into wolves by witches and sorcerers. Besides, there exists a category of people-wolves who can and sometimes must assume wolf form at will for a certain period of time. People, transformed into wolves by witches and sorcerers, possess human mind but no faculty of speech. They are timorous, roam the vicinities of homesteads and seek shelter in barns and cowsheds. They do not join other wolves and take to the woods only when baited with dogs. Human wolves assume wolf form at will and they do this with harmful aim in view: do bodily harm to people, steal their neighbours sheep.

Legends about werewolves are based on the fantastic idea of human ability to transform oneself or others into wild beasts. Similar beliefs exist on every continent in the world. In regions where there are no wolves, the most venerated animal takes its place: bear or wolf

in North America and Asia, tiger in South and East Asia, lion, leopard, crocodile, hyena in Africa, jaguar in South America.

After a consideration of theories about the origin of popular beliefs in werewolves the author concludes that the roots of these beliefs are to be found in totemism and sorcery. Later they were much influenced by all kinds of religions except Christianity whose impact was quite negligible.

The closing chapter (p. 280—282) presents a summary of the international and national character of the Lithuanian mythological world.

AK — Asmenvardžių kartoteka, esanti Lietuvos TSR Mokslų akademijos Lietuvių kalbos ir literatūros institute.

AT — The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen. Translated and enlarged by Stith Thompson. — „FF Communications", N:o 184. Helsinki, 1961.

BLF — Litauische Forschungen. Beiträge zur Kentniss der Sprache und des Volkstumes der Litauer. Von Adalbert Bezzenberger. Göttingen, 1882.

BLP — Lietuviszkos pasakos. Surinko J. Basanaviczius. Shenandoah, Pa., I — 1898, II — 1902.

BLPY — Lietuviškos pasakos yvairios. Surinko J. Basanavičius, I—IV. Chicago, 1903—1905.

BV — Iš gyvenimo lietuviškų vėlių bei velnių. Surinko J. Basanavičius. Chicago, 1903.

DLKŽ — Dabartinės lietuvių kalbos žodynas. V., 1972.

DPM — [S. Daukantas]. Pasakas Massiû suraszitas 1835 metuose Apigardosî Kretiu, Pałongos, Gundenês. — „Lietuvių tauta", IV. V., 1932.

DSPŽ — Podania żmujdskie. Zebrał i dosłownie spolszczył Mieczysław Dowojna Sylwestrowicz. I—II. Warszawa, 1894.

GJP — Patarlės ir priežodžiai. [Parengė K. Grigas, Amb. Jonynas]. V., 1958.

GLS — L. Geitler. Litauische Studien. Prag, 1875.

GK — „Gimtasai kraštas", Šiauliai, 1934—1943.

JSD — A. Juška. Lietuviškos svotbinės dainos, I—II. V., 1955.

KP — Podania i bajki ludowe zebrane na Litwie staraniem Jana Karłowicza. Kraków, 1887.

KPP — V. Krėvė Mickevičius. Patarlės ir priežodžiai, I—III. K., 1934—1937.

LAS — Lietuvos TSR administracinis-teritorinis suskirstymas. V., 1959.

LDAK — Lietuvių dialektologijos atlaso kartoteka, esanti Lietuvos TSR Mokslų akademijos Lietuvių kalbos ir literatūros institute.

LKŽ — Lietuvių kalbos žodynas, I—IX. V., 1941—1973.

LKŽK — Lietuvių kalbos žodyno kartoteka, esanti Lietuvos TSR Mokslų akademijos Lietuvių kalbos ir literatūros institute.

LMD — Lietuvių mokslo draugijos tautosakos rankraščiai, esantys Lietuvos TSR Mokslų akademijos Lietuvių kalbos ir literatūros institute.

LPK — Dr. Jonas B a l y s. Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų katalogas. — „Tautosakos darbai", II. K., 1936.

LTR — Lietuvos TSR Mokslų akademijos Lietuvių kalbos ir literatūros instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas.

LTt — Lietuvių tautosaka, I—V. V., 1962—1968.

LUV — Lietuvos TSR upių ir ežerų vardynas. V., 1963.

MLZ — Litauische Zaubersprüche. Von V. J. M a n s i k k a. ("FF Communications" N:o 87), Helsinki, 1929.

MT — „Mūsų tautosaka" I—X. K., 1930—1935.

NS — Lietuvių dainos ir giesmės šiaur-rytinėje Lietuvoje. A. R. N i e m i ir A. S. S a b a l i a u s k o surinktos. [Helsinkis (Ryga), 1912].

RD — L. R ė z a. Lietuvių liaudies dainos. V., I — 1958, II — 1964.

SDŽ — S. S t a n e v i č i u s. Dainos Žemaičių. V., 1954.

TD — „Tautosakos darbai", I—VII. K., 1935—1940.

TŽ — „Tauta ir žodis", K., III — 1925, V — 1928.

VCh — E. V o l t e r i s. Lietuviška chrestomatija, II. Санкт Петербург, 1904.

VK — Vietovardžių kartoteka, esanti Lietuvos TSR Mokslų akademijos Lietuvių kalbos ir literatūros institute.

VPŽ — [M. V a l a n č i u s]. Patarles Zemajcziu, 1867. — „Жи-

ŽS вая старина", С.-Петербург, 1894—1911.

Aarne, 1910 — Verzeichnis der Märchentypen mit Hülfe von Fachgenossen ausgearbeitet von Antti Aarne. — "FF Communications", N:o 3. Helsinki, 1910.

Aarne, 1912 — Verzeichnis der finnischen Ursprungssagen und ihrer Varianten von Antti Aarne. — "FF Communications", N:o 8. Hamina, 1912.

Aarne, 1916 — Der reiche Mann und sein Schwiegersohn. Vergleichende Märchenforschungen von Antti Aarne. — "FF Communications", N:o 23. Hamina, 1916.

Aarne, 1918 — Estnische Märchen- und Sagenvarianten. Verzeichnis der zu den Hurt'schen Handschriftsammlungen gehörenden Aufzeichnungen mit der Unterstützung der Finnisch—Ugrischen Gesellschaft ausgearbeitet von Antti Aarne. — "FF Communications", N:o 25. Hamina, 1918.

Aarne, 1920 — Finnische Märchenvarianten. Erganzungsheft I. Verzeichnis der in den Jahren 1908—1918 gesammelten Aufzeichnungen ausgearbeitet von Antti Aarne. — "FF Communications", N:o 33. Hamina, 1920.

Aarne, Thompson, 1928 — The Types of the Folk-Tale. A. Classification and Bibliography. Antti Aarnes Verzeichnis der Märchentypen ("FF Communications", No. 3). Translated and enlarged by Stith Thompson... — "FF Communications", No. 74. Helsinki, 1928.

Adamovičs, 1940 — L. Adamovičs. Pūķis latviešu folklorā un senlatviešu mitoloģijā. — „Rīgas Latviešu Biedrības Zinātņu Komitejas Rakstu Krājums", kr. 23. A. Humānitari raksti. Rīgā, 1940, p. 246—362.

Alver, 1967 — Brynjulf Alver. Category and Function. — "Fabula", Bd. 9, H. 1—3. Berlin, 1967, p. 63—69.

Ambainis, 1959 — O. Ambainis. Vēstītāja folklora. — Latviešu literatūras vēsture, I. Latviešu folklora. Literatūra līdz 19. gs. vidum. Rīgā, 1959, p. 159—252.

Arbeitsresultat, 1964. — Arbeitsresultat der Sonderkommission der International Society for Folk-Narrative Research. — „Acta Etnographica Academiae Scientiarum Hungaricae", t. XIII. Budapest, 1964, p. 130—131.

Augstkalns, 1937 — Alvils Augstkalns. Tilžės lietuvių burtai XVI a. teismo aktuose. — „Tautosakos darbai", III. K., 1937, p. 239—243.

Baldauskas, 1936 a — J. B. Burtininkas. — Lietuviškoji enciklopedija, IV. K., 1936, sk. 1176—1177.

Baldauskas, 1936 b — J. B a l d a u s k a s. Egzogamijos problema mūsų dainose. — „Gimtasai kraštas“, 1936, Nr. 1, p. 29—37.

Balys, 1934 — Dr. Jonas B a l y s. Aitvaras. — „Gimtasai kraštas“, 1934, Nr. 2, p. 104—111; Nr. 3—4, p. 141—146.

Balys, 1937 — Dr. J. B a l y s. Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose. — „Tautosakos darbai“, III. K., 1937, p. 149—238.

Balys, 1939 — Dr. J. B a l y s. Griaustinis ir velnias Baltoskandijos kraštų tautosakoje. — „Tautosakos darbai“, VI. K., 1939, p. 4—236.

Balys, 1948 — Jonas B a l y s. Die Sagen von den litauischen Feen (Deivės, Laumės). — Die Nachbarn, I. Göttingen, 1948, p. 31—71.

Balys, 1966 — Jonas B a l y s. Lietuvių liaudies pasaulėjauta tikėjimų ir papročių šviesoje., Čikaga, 1966.

Basanaviczius, 1898—1902 — Lietuviszkos pasakos. Surinko J. B a s a n a v i c z i u s. Shenandoach, Pa, I — 1898; II — 1902.

Basanavičius, 1921 — J. B a s a n a v i č i u s. Trakų ir lietuvių mytologijos smulkmenos. — „Lietuvių tauta“, kn. III, d. 1. V., 1921, p. 169—213.

Basanavičius, 1923 — J. B a s a n a v i č i u s, Dėliai Žynio Ilgio. — „Lietuvių tauta“, kn. III, d. 2. Vilniuje, 1923, p. 345—353.

Bascom, 1965 — William B a s c o m. The Forms of Folklore: Prose Narratives. — “Journal of American Folklore“, 1965, vol. 78, No 307, p. 3—20.

Bassanovič, 1887 — J. B a s s a n o v i č. Fragmenta mythologiae. — „Mitteilungen der Litauiſchen Litterariſchen Geſelſchaft“, Bd. 2. Heidelberg, 1887, p. 57—70.

Bausinger, 1968 — Formen der „Volkspoesie“ von Hermann B a u s i n g e r. Berlin, 1968.

Bertuleit, 1924 — Hans B e r t u l e i t. Das Religionswesen der alten Preussen mit litauischen-lettischen Paralellen. — „Sitzungsberichte der Altertumsgesellschaft Prussia“, H. 25. Königsberg, 1923, p. 9—113.

Beth, 1935—1936 — K. Beth. Sage. — „Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens,“ Bd. VII. Berlin und Leipzig, 1935—1936, sk. 871—889.

Bezzenberger, 1882 — Litauische Forschungen. Beiträge zur Kentniss der Sprache und des Volkstumes der Litauer. Von Adalbert B e z z e n b e r g e r. Göttingen, 1882.

Bezzenberger, 1883 — Dritte Generalverſammlung. — “Mitteilungen der Litauiſchen Litterariſchen Geſellſchaft“, Bd. I. Heidelberg, 1883, p. 396—398.

Biblia, 1958 — Biblia litewska Chylińskiego Nowy Testament, t. II. Tekst. Poznań, 1958.

Biezais, 1955 — Haralds B i e z a i s. Die Hauptgöttinnen der alten Letten. Uppsala, 1955.

Birket-Smith, 1936 — K. Birket-Smith. The Eskimos. London, 1936.

Bystroń, 1890 — Katechizm Ledesmy w przekładzie wschodnio-litewskim z wydania wileńskiego z r. 1605... Dr. Jan Bystroń. W Krakowie, 1890.

Brednich, 1964 — Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen. Von Rolf Wilh. Brednich. — "FF Communications", No. 193. Helsinki, 1964.

Bretkunas, 1590 — Biblia, tatai eſti wiſſaſ Schwentas Raſchtas, Lietuwiſchkai pergulditas per Joaną Bretkŭną... Karaliaucziuie... 1590 (1590 m. rankraštis, rankraščio kopija — Vilnius V. Kapsuko universiteto Mokslinės bibliotekos rankraščių skyriuje, sign. f. 1, B 520—526).

Bretkunas, 1591 — Postilla tatai eſti Trumpas ir Praſtas Iſchguldimas Evangeliu /ſakamuiu Baſʒnicʒoie Krikſchcʒioniſchkoie/ nůg Weliku ik Aduento. Per Jana Bretkuna..., I—II. Karaliaucʒiuie,, 1591.

Briggs, 1959 — The Anatomy of Puck. An Examination of Fairy Beliefs among Shakespeares contemporaries and successors by K. M. Briggs. London, 1959.

Brodowskij, 1713—1744 — Lexicon Germanico-Lithvanicum et Lithvanico-Germanicum... von Iakobo Brodowskij... (rankraštis Lietuvos TSR Mokslų akademijos Centrinės bibliotekos Rankraščių skyriuje, sign. 15. LR — IV).

Brückner, 1904 — Staroʒytna Litwa. Ludy i Bogi. Sʒkice historycʒne i mitologicʒne Aleksandra Brücknera. Warszawa, 1904.

Brückner, 1910 — A. Br. Mitologia. — Wielka encyklopedya powszechna ilustrowana, Serya I. t. XLIII—XLIV. Warszawa, 1910, p. 633—635.

Būga, 1958—1961 — K. Būga. Rinktiniai raštai. V., I — 1958, II — 1959, III — 1961.

Burde-Schneidewind, 1964 — Gisela Burde-Schneidewind. Zur Katalogisierung historischer Volkssagen. — „Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae", t. XIII. Budapest, 1964, p. 27—41.

Clavis, 1673—1701 — Clavis Germanico-Lithvana (žodyno rankraštis Lietuvos TSR Mokslų akademijos Centrinės bibliotekos Rankraščių skyriuje, sign. 13—4. LR — III).

Cnapius, 1621 — ThesavrvsPolonoLatinoGraecvs, sev Promptvarivum Lingvae Latinae et Grecae. Opera Gregorii Cnapii... Cracoviae. Anno MDC XXI.

Christiansen, 1958 — The migratory Legends. A proposed List of Types with a systematic Catalogue of the Norwegian Variants by Reidar Th. Christiansen. — "FF Communications", No 175. Helsinki, 1958.

Daugßa, 1595 — Kathechismas arba mokslas kiekwienam krikszczionii priwalvs. Paraszitas per D. Iakvba Ledesma... Iʒgulditas iʒ Lieʒuwio Lankißko ing Lietuwißka per kuniga Mikaloiu Daugßa... Wilniuie... 1595.

Davksza, 1599 — Postilla Catholicka. Tai eſt: Iʒguldimas Ewangeliu kiekwienos Nedelos ir ßwętes per wiſſús metús. Per Mikaloiv Davksza... Wilniui, 1599.

David, 1812 — Preuſſiſche Chronik von M. Lucas D a v i d, Hof-Gerichts — Rath ʒu Koenigsberg untter dem Markgrafen Albrecht... Bd 1. Koenigsberg, 1812.

Daukantas, 1976 — Simonas D a u k a n t a s. Raštai, I—II. V., 1976.

Degh, 1965 — Linda, D é g h. Processes of Legend Formation.— IV International Congress of Folk-Narrative Research in Athens. Lectures and Reports... Athens, 1965, p. 77—87.

Drexler, 1890—1897 — D r e x l e r. Moira. — Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie, II. Leipzig, 1890—1897, sk. 3084—3103.

Dovydaitis, 1933 — [P. D o v y d a i t i s]. Aitvaras. — Lietuviškoji enciklopedija, I. K., 1933, sk. 125—128.

Dumézil, 1958 — G. D u m é z i l. L'ideologie tripartite des Indo-Européens. Bruxelles, 1958.

Dundes, 1962 — Alan D u n d e s. The Binary Structure of „Unseccesful Repetition" in Lithuanian Folktales. — "Western Folklore", XXI, 1962, p. 165—174.

Dundes, 1964 — Alan D u n d e s. The Morphology of North American Indian Folktales. — "FF Communications", No. 195. Helsinki, 1964.

Dundes, 1965 — Alan D u n d e s. The Study of Folklore. 1965.

Einhorn, 1649 — Historia Lettica. Das iſt Beſchreibung der Lettiſchen Nation... Durch Paulum E i n h o r n... Dorpt... 1649.

Elisonas, 1930 — J. E l i s o n a s. Vilkas tautosakoje. — „Mūsų tautosaka", II. K., 1930, p. 127—144.

Endzelīns, 1925—1927 — K. Mülenbacha Latviešu valodas vārdnīca. Rediģējis, papildinājis, turpinājis J. E n d z e l ī n s, s. II. Rīgā, 1925—1927.

Erich, Beitl, 1955 — Werwolf. — Wörterbuch der deutschen Volkskunde. Begründet von Oswald A. E r i c h und Richard B e i t l. Stuttgart, 1955, p. 881—882.

Evans-Wentz, 1966 — The Fairy-Faith in Celtic Countries. W. Y. E v a n s - W e n t z, 1966.

Federowski, 1897—1902 — Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877—

1891 przez Michała Federowskiego. W. Krakowie, t. I 1897, t. II — 1902.

Folkers, 1910 — Johannes Folkers. Zur Stilkritik der deutschen Volkssage. Kiel, 1910.

Folklore Archives, 1965 — The Folklore Archives of the Finisch Literature Society. Helsinki, 1965.

Fraenkel, 1962 — Litauisches etymologisches Wörterbuch von Ernst Fraenkel, Bd. 1. Heidelberg-Göttingen, 1962.

Gabrys, 1913 — Lietuvių literatūros apžvalga. Parašė J. Gabrys, d. l. K., 1913.

Gaigalat, 1901 — Wilhelm Gaigalat. Die Wolfenbütteler litauische postillenhandschrift aus dem jahre 1573. — „Mitteilungen der Litauischen litterarischen Gesellschaft", H. 26 (V. 2). Heidelberg, 1901, p. 117—165.

Gineitis, 1957 — L. Gineitis. Lietuvių raštija Rytų Prūsijoje. — Lietuvių literatūros istorija, I. Feodalizmo epocha. Redagavo prof. K. Korsakas. V., 1957, p. 158.—174.

Gisevius, 1844 — Kielauninkas. Das Feſt der Laima. (Nach einer littauiſchen Volksſage.) — „Neue Preußiſche Provinzial-Blätter", 1844, Bd. 2, p. 417—421.

Gisevius, 1849 a — E. Giſevius. Der Kauk-Stein. Eine littauische Volks-Sage nach mündlicher Mittheilung im Dorfe Kalleynen der Jura. — „Neue Preußiſche Provinzial-Blätter", Bd. VII. Königſberg, 1849, p. 456—463.

Gisevius, 1849 b — Giſevius. Zur Sage vom Kaukſtein. — „Neue Preußiſche Provinzial-Blätter", Bd. VIII. Königſberg, 1849, p. 469—471.

Gisevius, 1850 — Gisevius. Preußiſche Volks-Sagen. Laume. Laima. — „Neue Preußiſche Provinzial-Blätter," Bd. IX. Königſberg, 1850, p. 398—400.

Gisevius, 1866 — E. Giſevius. Einige bei Geburt und Kindtaufe noch vor etlichen Decennien übliche Gebrauche der Litauer. — „Der neuen Preußiſchen Provinzial-Blätter", Bd. XI, Königſberg, 1866, p. 253—258.

Gisevius, 1881 — Eduard Giſevius. Tilſit, 1881.

Güntert, 1923 — Hermann Güntert. Der arische Weltkönig und Heilend. Bedeutungsgeschichtliche zur indo-iranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde. Halle (Saale), 1923.

Glogau, 1869 — Littauen und die Littauer. Geſammelte Skizzen von Otto Glogau. Tilſit, 1869.

Gobis, 1966 — Vl. Gobis. Senovės lietuvių tikėjimas. — Religija, ateizmas, dabartis. V., 1966, p. 9—17.

Greimas, 1972 — A. J. Greimas. Kaukai ir aitvarai. Pirmoji dalis: Kaukai. — „Metmenys", 1972, Nr. 24, p. 50—96.

Greimas, 1974 — A. J. Greimas. Kaukai ir aitvarai. Antroji dalis: Aitvaras. — „Metmenys“, 1974, Nr. 28, p. 22—67.

Grigas, 1963 — K. Grigas. Smulkioji tautosaka. — Lietuvių tautosakos apybraiža. V., 1963; p. 393—433.

Grigas, 1968 — Kazys G r i g a s. Smulkioji lietuvių tautosaka.— Lietuvių tautosaka, t. V. V., 1968, p. 9—74.

Grinius, 1910 — Trumpa Folklioro dalykams rinkti Programa. Sutaisyta K. G r i n i a u s ir L. M. D-jos Folklioro Komisijos narių: E. V o l t e r i o, J. B a s a n a v i č i a u s, J. T u m o ir A. J a n u l a i č i o. Vilniuje, 1910.

Haack, 1730 — Vocabvlarivm Lithvanico-Germanicvm, et Germanico-Lithvanicvm... Auſgefertiget von Friedrich Wilhelm H a a c k Halle, 1730.

Haase, 1939 — Felix H a a s e. Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven. Breslau, 1939.

Hand, 1965 — Wayland D. H a n d. Status of European and American Legend Study. — „Current Anthropology“, Nr. 6, 1965.

Hand, 1964 — Wayland D. H a n d. Stabile Funktion und variable *dramatis personae* in der Volkssage. — „Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae“, t. XIII. Budapest, 1964, p. 49—54.

Hartknoch, 1684 — Alt-und Neues Preuſſen Oder Preuſſiſcher Hiſtorien zwey Theile... Mit ſonderbahrem fleiſ ʒuſammen getragen Durch M. Christophorum H a r t k n o c h... Frankfurt und Leipʒig... MDC LXXXIV.

Hartmann, 1936 — Elisabeth H a r t m a n n. Die Trollvorstellungen in den Sagen und Märchen der skandinavischen Völker. Stuttgart—Berlin, 1936...

Hawes, 1968 — B. L. H a w e s. La Llorona in Juvenile Hall. — "Western Folklore“, 1968, No. 27, p. 153—170.

Hertz, 1862 — Der Werwolf. Beitrag zur Sagengeschichte von Dr. Wilhelm H e r t ʒ. Stuttgart, 1862.

Hoffmann-Krayer, 1935/1936 — H o f f m a n n - K r a y e r. Schlange — Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VII. Berlin und Leipzig, 1935/1936, sk. 1114—1196.

Honko, 1962 — Geisterglaube in Ingermanland von Lauri H o n k o, I. — "FF Communications“, N:o 185. Helsinki, 1962.

Honko, 1964 — L. H o n k o. Memorates and the Study of Folk Beliefs. — „Journal of the Folklore Institute“, 1. The Hague, 1964, p. 5—19.

Ivinskis, 1863 — Diewajtej Lietuwiu ir Žiamajcziu. — Kalendorius taj ira: metskajtlus ukiszkasis... 1863, p. 6—11.

Ivinskis, 1938 — Zenonas I v i n s k i s. Senovės lietuvių religijos bibliografija. K., 1938

Jablonskis, 1939 — K. Jablonskis. Die offizielle Urkundensprache des litauischen Grossfürstentums als kulturgeschichtliche Quelle. — Pirmāja Baltus vesturnieku konference. Rīgā, 1939, p. 269—275.

Jaskiewicz, 1952 — W. C. Jaskiewicz A. Study in Lithuanian Mythology. — „Studii Baltici", I [IX], 1952, p. 65—106.

Jech, 1964 — Jaromir Jech. Variabilität der Sagen und einige Fragen der Katalogisierung. — „Acta Ethnographica Academiae Hungaricae", t. XIII, Budapest, 1964, p. 107—110.

Jefremova, 1957 — L. Jefremova. Dažas Latgales latviešu zemnieku ģimines svinības 19 gadsmita otrā pusē. — „Archeoloģija un etnografija", I. Rīga, 1957.

Johansons, 1964 — Der Schirmherr des Hofes im Volksglauben der Letten. Studien über Orts-, Hof- und Hausgeister von Andrejs Johansons. Stokholm, 1964.

Johansons, 1965 — Andrejs Johansons. Der Wassergeist bei Balten und Slaven. — „Acta Baltico-Slavica", II. Białystok, 1965, p. 27—52.

Jonynas, 1963 — Amb. Jonynas. Sakmės, padavimai, legendos. — Lietuvių tautosakos apybraiža. V., 1963, p. 366—386.

Jonynas, 1964 — Ambr. Jonynas. Aitvaras. — „Mokslas ir gyvenimas", 1964, Nr. 12, p. 34—35.

Jonynas, 1966 — [Amb. Jonynas]. Aitvaras. — Mažoji lietuviškoji tarybinė enciklopedija, I. V., 1966, p. 23—24.

Jonynas, 1967 — Ambraziejus Jonynas. Pasakojamoji lietuvių tautosaka. — Lietuvių tautosaka, IV. V., 1967, p. 7—60.

Jordan, 1846 — Jordan. Preußische Sagen. — „Neue Preußische Provinzial-Blätter", Bd. II. Königsberg, 1846, p. 380.

Jovaišas, 1969 — Albinas Jovaišas. Liudvikas Rėza. V., 1969.

Jucevičius, 1959 — L. A. Jucevičius. Raštai. V., 1959.

Jurginis, 1963 — J. Jurginis. Krikščionybė Lietuvoje. — Religijos ir ateizmo klausimai. V., 1963, p. 223—226.

Kalwaitis, 1910 — Lietuwiszkų wardų klėtele... Surinko 1888—1894 m. ir iszleido W. Kalwaitis. Tilžėje, 1910.

Kapełus, 1965 — [Helena Kapełus]. Boginka. — Słownik folkloru polskiego. Pod redakcją Juliana Krzyżanowskiego. Warszawa, 1965 p. 45—46.

Karłowicz, 1887 — Jan Karłowicz. Czary i czarownice w Polsce. — „Wisła", I. Warszawa, 1887, p. 14—20, 56—62, 93—99, 136—143, 172—178, 213—222.

Karłowicz, 1891 — J. K. Atwor. — Wielka Encyklopedya powszechna ilustrowana, V. Warszawa, 1891, p. 391.

Kazlauskas, 1968 — J. Kazlauskas. Этимология 1965 [recenzija]. — „Baltistica", IV. V., 1968, p. 149—150.

Keith, 1925 — The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads by Arthur Berriedale Keith. Cambridge, 1925.

Kerbelytė, 1970 — Bronislava Kerbelytė. Lietuvių liaudies padavimai. V., 1970.

Kibort, 1898 — J. Kibort. „Burtininkas". — „Wisła", t. XI. Warszawa, 1898.

K-la, 1935 — K-la. Raganų deginimas Lietuvoje. — „Lietuvos žinios", 1935.VIII.24.

Klausen, 1840 — R. H. Klausen. Die Parcen oder Fata. — „Zeitſchrift für die Altertumswiſſenſchaft", 7, 1840.

Klein, 1653 — Grammatica Litvanica... primum in lucem edita à M. Daniele Klein ...CIↃ.IↃC. LIII [1653].

Klein, 1654 — M. Danielis Kleinii Compendium Litvanico-Germanicum, Oder Kurtze und gantz deutliche Anführung zur Littauiſchen Sprache, wie man recht Littauſch leſen, ſchreiben und reden sol... Koenigsberg... M. D. C. LIV.

Kleinas, 1666 — ...Naujos giesmju knygos, Kurroſe ſenos Gieſmes ſu pritarimu wiſſa Baȝnycȝos Mokitoju per muſu Lietuwa yra pagerintos O naujos graȝos Gieſmes pridėtos... Karalauczuje... Metůſe MDCL XVI.

Klemen, 1938 — C. Klemen. Die Religion der Balten und Slaven. — „Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft", Bd. 53, 1938.

Klímová, 1963 — D. Klímová-Rychnová. Připrawa katalogu českých prověstnych žánrů. — „Slovenský nadodopis", r. XI, č. 2—3. Bratislava, 1963, p. 439—484.

Kraszewski, 1847 — Litwa. Starożytne dzieje, ustawy, język, wiara, obyczaje, piesni, przysłowia, podania i t. d. J. I. Kraszewskiego, t. I. Warszawa, 1847.

Krėvė, 1931 — Prof. V. Krėvė Mickevičius. Aitvaras dzūkų legendose. — „Mūsų tautosaka", III. K., 1931, p. 3—80.

Krėvė, 1933 — V. Krėvė. Aitvaras liaudies padavimuose. K., 1933.

Kummer, 1929/1930 — Kummer. Fee. — Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II. Berlin und Leipzig, 1929/1930, sk. 1285—1294.

Kurschat, 1870—1883 — Wörterbuch der Litauischen Sprache von Friedrich Kurchat.., Halle, Th. I, Bd. 1—1870; Th I, Bd. 2 — 1874; Th II — 1883.

Kuzmickis, 1931 — Zigmantas Kuzmickis. Lietuvių literatūra, d. I. Tautosaka. K., 1931.

Lange, 1777 — Jakob Lange. Vollständiges deutsch-lettisches und lettisch-deutsches Lexicon, nach den Hauptdialecten in Lief- und Curland, II. Mitau, 1777.

Lankutis, 1961 — J. L a n k u t i s. Vincas Krėvė-Mickevičius. — Lietuvių literatūros istorija, t. III, d. 1 Kapitalizmo epocha (1917—1940). Redagavo prof. K. Korsakas. V., 1961, p. 280—284.

Laport, 1929 a — Le folklore des paysages de Wallonie par George L a p o r t... — "FF Communications", N:o 84. Helsinki, 1929.

Laport, 1929 b — Le folklore des paysages du grand-duché du Luxemburg par George L a p o r t... — "FF Communications", N:o 89, Helsinki, 1929.

Lasickis, 1969 — Jonas L a s i c k i s. Apie žemaičių, kitų sarmatų bei netikrų krikščionių dievus. V., 1969.

Leach, 1949 — MacEdward L e a c h. Fairy. — Funk and Wagnals Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, vol. 1. New York, 1949, p. 363—365.

Lebedys, 1963 — Jurgis L e b e d y s. Mikalojus Daukša. V., 1963.

Lelewel, 1863 — Joachima L e l e w e l a Pisma rozmaite. Poznań, 1863.

Lévi-Strauss, 1967 — Claude L é v i - S t r a u s s. Structural Anthropology. New York, 1967.

Lexicon, XVII — Lexicon Lithuanicum... (žodyno rankraštis Lietuvos TSR Mokslų akademijos Centrinės bibliotekos Rankraščių skyriuje, sign. F 137—10).

Līber, XVIII a. — Līber Fructuum Spiritualium Collegii Academici Vilnensis (rankraštis Vilniaus V. Kapsuko universiteto Mokslinės bibliotekos Rankraščių skyriuje, sign. f. 2 — DC 5).

Liobytė, 1964 — Nė velnio nebijau. Lietuvių liaudies pasakos. Paruošė A. L i o b y t ė. V., 1964.

Loorits, 1926 — Livische Märchen- und Sagenvarianten zusammengestellt von Oskar L o o r i t s — "FF Communications", N:o 66. Helsinki, 1926.

Loorits, 1949—1957 — Oskar L o o r i t s. Grundzüge des estnischen Volksglaubens. Lund, I — 1949, II — 1951, III — 1957.

Loorits, 1957 — O. L o o r i t s. Zum Problem der lettischen Schicksalsgöttinnen. — „Zeitschrift für slavische Philologie", Bd. XXVI. H. 1. Heidelberg, 1957.

Lopelmann, 1944 — Martin L o p e l m a n n. Alte irische Märchen und Geschichten. Brünn, 1944.

Luth, 1545 — Biblia: das iſt: Die gantʒe heilige Schrift: Deudſch. Auffs new ʒugericht. D. Mart. L u t h [e r]... Wittenberg... MD. XLV.

Lüthi, 1947 — Das europäische Voklsmärchen. Form und Wesen. Eine literaturwissenschaftliche Darstellung von Max L ü t h i. Bern, 1947.

Lüthi, 1961 — Max L ü t h i. Volksmärchen und Volkssage... Bern und München, 1961.

Lüthi, 1965 — Max L ü t h i. Gehalt und Erzählweise der Volkssage. — Sagen und ihre Deutung. Göttingen, 1965, p. 11—27.

Mackensen, 1929/1930 — Mackensen. Drache. — Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II. Berlin und Leipzig, 1929/1930, sk. 363—404.

Malinowski, 1922 — Bronislaw M a l i n o w s k i. Argonauts of the Western Pacific. London, 1922.

Mannhardt, 1904 — Wald- und Feldkulte von Wilhelm M a n n h a r d t, Bd. I. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. — Mythologische Untersuchungen. Berlin, 1904.

Mannhardt, 1936 — Wilhelm M a n n h a r d t. Letto-Preussische Götterlehre. — „Magazin der Lettish-Literärischen Gesellschaft", XXI. Riga, 1936.

Mansikka, 1922 — Die Religion der Ostslaven von V. J. M a n s i k k a, I. Quellen. — "FF Communications", N:o 43. Helsinki, 1922.

Mansikka, 1929 — Litauische Zaubersprüche von V. J. M a n s i k k a. — "FF Communications", N:o 87. Helsinki, 1929.

Marzell, 1927 — M a r z e l l. Alraun. — Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. I. Berlin und Leipzig, 1927, sk. 312—324.

Mažiulis, 1938 — A. M a ž i u l i s. „Blogosios akys". — „Gimtasai kraštas". 1938, Nr. 3—4, p. 421—425.

Mažvydas, 1922 — M a ž v y d a s. Seniausieji lietuvių kalbos paminklai iki 1570 metams. Spaudai parūpino Jurgis Gerullis... K., 1922.

Mažvydas, 1974 — Martynas M a ž v y d a s. Pirmoji lietuviška knyga. V., 1974.

Meulen, 1941 — door R. van der M e u l e n. De Godsdienst der Slaven en Balten. — G. van der L e e u w. De Godsdiensten der Wereld, II. Amsterdam, 1941, p. 193—212

Mielcke, 1800 — Littauiſch-deutſches und Deutſch-littauſches Wörter-Buch... von Criſtian Gottlieb M i e l c k e, I—II. Koenigsberg..., 1800.

Mierzyński, 1892—1896 — Źródła do mytologii litewskiej... Zebrał, ocenił i objaśnił Antoni M i e r z y ń s k i... Warszawa, I — 1892, II — 1896.

Mierzyński, 1900 — Romowe. Rozprawa archeologiczna Antoniego M i e r z y ń s k i e g o. Poznań, 1900.

Mierzyński, 1904 — A. M. Kauke. — Wielka Encyklopedya powszechna ilustrowana, ser. I, tom XXXV—XXXVI. Warszawa, 1904, p. 187.

Mikkola, 1895 — Joos. J. M i k k o l a. Etymologische beiträge.— „Beiträge zur kunde der indogermanischen sprachen", Bd. 21, H. 3. Göttingen 1895, p. 218—225.

M ir A, 1923 — M ir A. Lietuvių literatūros istorija. K., 1923.

Moeller, 1966 — Die Mythologie der vedischen Religion und des Hinduismus von Volker M o e l l e r. — Wörterbuch der Mythologie, Abt. I, Lief. 8. Die alten Kulturvölker. Stuttgart, 1966.

Morkunas, 1600 — Poſtilla Lietuwiszka Tátáy eſt Iʒguldimás práſtás Ewángeliu ąnt koʒnos Nedelios ir Sʒwentes per wiſus metus/ kurios págal buda ſená Báʒnicʒioy Diewa eſt skaitomos. Nu, iß nauia ſu didʒiu perweiʒdeghimu eſt iʒduotá... Wilnivy per Jokuba M o r k u n a... 1600.

Moszyński, 1934 — Kazimierz M o s z y ń s k i. Kultura ludowa Słowian, cz. II. Kultura duchowa. Kraków, 1934.

Mullen, 1971 — Patrick B. M u l l e n. The Relationship of Legend and Folk Belief. — "Journal of American Folklore", vol. 84, No 334, p. 406—413.

Mülenbach, 1925—1927 — K. M ü l e n b a c h a Latviešu valodas vārdnīca. Rediģējis, papildinājis, turpinājis J. E n d z e l ī n s. II sējums. Rīgā, 1925—1927.

Narbutt, 1835 — Dzieje starożytne narodu litewskiego przez Teodora N a r b u t t a, t. I. Mitologia litewska. Wilno, 1835.

Naumann, 1931/1932 — H. N a u m a n n. Holzfräulein. — Handwörterbuch des deutsches Aberglaubens, Bd. IV. Berlin und Leipzig, 1931/1932, sk. 278—279.

Nedo, 1966 — Paul N e d o. Grundriß der sorbischen Volksdichtung. Bautzen, 1966.

Nesselmann, 1851 — Wörterbuch der Littauiſchen Sprache von G. H. F. N e ſ ſ e l m a n n. Königsberg, 1851.

Nilsson, 1955 — Martin P. N i l s s o n. Geschichte der griechischen Religion, I. München, 1955.

Ostermeyer, 1775 — Gottfried O s t e r m e y e r... Kritischer Beytrag ʒur Altpreußischen Religionsgeschichte. Marienwerder, 1775.

Panzer, 1926 — F. P a n z e r. Märchen. — J. Meier. Deutsche Volkskunde. Berlin, 1926.

Paulson, 1962 — Ivar P a u l s o n. Die Religionen der finischen Völker. — Die Religionen der Menschenheit, III. Stuttgart, 1962.

Paulson, 1963 — Ivar P a u l s o n. Die Hausgeister und ihre Idole in Nordeurasien. Stuttgart, 1963.

Pakalka, 1960 — K. P a k a l k a. Dėl K. Sirvydo žodyno „Dictionarium trium linguarum" lenkiškosios-lotyniškosios dalies šaltinio.— „Lietuvos TSR Mokslų akedemijos darbai", serija A. 1960, Nr. 1(8), p. 217—221.

Panzer, 1938 — P a n z e r. Wassergeister. — Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. IX. Berlin und Leipzig, 1938, sk. 127—191.

Pehl, 1938 — P e h l. Waldgeister. — Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. IX. Berlin und Leipzig, 1938, sk. 55—62.

Peuckert, 1965 — Sagen. Geburt und Antwort der mythischen Welt von Will-Erich Peuckert. Berlin, 1965.

Peuckert, 1962 — Will-Erich Peuckert. Sage. — Deutsche Philologie im Aufriss, Bd. 3, Lief. 37. Berlin. Bielefeld. München, [2]1962, sk. 2641—2676.

Pisani, 1950 — Le religioni dei Celti e dei Balto-Slavi. — Nell' Europa precristiana di Vittore Pisani. Milano, 1950.

Pokorny, 1959 — Julius Pokorny. Indo-germanisches etymologisches Wörterbuch, Bd. I. Bern und München, 1959.

Polivka, 1903 — Slavische Sagen von Wechselbalg. — „Archiv für Religions-wissenschaft", Bd. VI. Tübingen und Leipzig, 1903, p. 151—162.

Poška, 1959 — Dionizas Poška. Raštai. V., 1959.

Pourová, 1963 — Libuše Pourová. K otázkám třídění pověsti. — „Český lid", r. 50, č. 2. Praha, 1963, p. 67—73.

Prätorius, 1871 — Mätthaus Prätorius' Deliciae Prussicae oder Preußische Schaubühne. Im wörtlichen Aus3uge aus dem Manuscript herausgegeben von Dr. William Pierson,.. Berlin, 1871.

Qvigstad, 1925 — Lappische Märchen- und Sagenvarianten ausgearbeitet von J. Qvigstad. — "FF Communications", N:o 60. Helsinki, 1925.

Raganų deginimas, 1935 — Raganų deginimas Lietuvoje. — „Diena", 1935.VII.7.

Raganų laužai, 1966 — Raganų laužai Lietuvoje. (Medžiaga lektoriui). V., 1966 (rotaprintu).

Ranke, 1924 — Die deutschen Volkssagen von Friedrich Ranke. München, [2]1924.

Ranke, 1925 — Prof. Dr. Friedrich Ranke. Grundfragen der Volkssagenforschung. — „Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde", H. 1, (Jahrgang 3), 1925, p. 12—23.

Ranke, 1927 — Ranke. Alp. — Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. I. Berlin und Leipzig, 1927, sk. 281—305.

Ranke, 1958 — Kurt Ranke. Betrachtungen zum Wesen und zur Funktion des Märchens. — „Studium Generale", 1958, 11 Jahrgang, Heft 11, p. 647—664.

Rheſa, 1825 — Dainos oder Litthauſche Volkslieder geſammelt, ueberſet3t und mit gegenueberſtehendem Urtext herausgegeben von L. J. Rheſa. Koenigsberg, 1825.

Röhrich, 1958 — Lutz Röhrich. Die deutsche Volkssage. Ein methodischer Abriß. — „Studium Generale", 1958, H. 11, p. 664—691.

Rokaitė, 1963 — B. Rokaitė. Vaivorykštės pavadinimai lietuvių kalbos tarmėse. — „Lietuvos TSR Mokslų akademijos darbai", serija A., 1963, 2(15), p. 275—279.

Ruhig, 1747 — Littauiſch-Deutſches und Deutſch-Littauiſches Lexicon... von Philipp Ruhig.., I—II. Königsberg... 1747.

Sauka, 1965 — Leonardas S a u k a. Lietuvių liaudies pasakos.— Lietuvių tautosaka, t. III. V., 1965, p. 9—55.

Schleicher, 1853 — Lituanica von Prof. S c h l e i c h e r. Wien, 1853.

Schleicher, 1857 — Litauisches Lesebuch und Glossar von August S c h l e i c h e r. Prag, 1857.

Schmidt, 1929 — Friedrich-Wilhelm S c h m i d t. Die Volkssage als Kunstwerk. — „Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde..." Bremen, 1929, p. 129—143, 230—240.

Schnippel, 1921 — Ausgewählte Kapitel zur Volkskunde von Ost- und Westpreußen. Beiträge zu einer vergleichenden Volkskunde von Professor Dr. E. S c h n i p p e l. Danzig, 1921.

Schreiber, 1842 — Die Feen in Europa. Eine historisch-archäologische Monographie von Heinrich S h r e i b e r... Freiburg im Breisgau, 1842.

Schultz, 1673 — Compendium Gramaticae Lithvanicae... Regiomonti, 1673.

Schwarz, 1934/1935 — S c h w a r z. Nornen. — Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VI. Berlin und Leipzig, 1934/1935, sk. 1121—1124.

Seligmann, 1922 — Die Zauberkraft des Auges und das Berufen. Ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens von Dr. S. S e l i g m a n n... Hamburg, 1922.

Seligmann, 1927 — S e l i g m a n n. Auge. — Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. I. Berlin und Leipzig, 1927, sk. 679—701.

Sydow, 1948 — C. W. v. S y d o w. Selected Papers on Folklore. Copenhagen, 1948.

Sikes, 1880 — British Goblins: Welsh Folk-Lore, Fairy Mythology, Legends and Traditions. By Wirt S i k e s... London, 1880.

S i m o n s u u r i, 1961 — Typen- und Motivverzeichnis der finischen mythischen Sagen von Lauri S i m o n s u u r i. — "FF Communications", N:o 182. Helsinki, 1961.

Sinninge, 1943 — J. R. W. S i n n i n g e. Katalog der niederlandischen Märchen- Ursprunssagen- Sagen- und Legendvarianten. — „FF Communications", N:o 132. Helsinki, 1943.

Sirovátka, 1964 — Oldřich S i r o v á t k a. Zur Morphologie der Sage und Sagen-Katalogisierung. — „Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae", t. XIII. Budapest, 1964, p. 99—106.

Skrodskis, 1856 — Trumps Katekizmas arba pamokims dieł prigudinima jaunumenes žemajtiu kataliku, pri naudinga atpildima Spaviednes ir werta prijemima szwęcziause sakramęta par... Kazimiera S k r o d ż k i... Wilniuje, 1856.

Slaviūnas, 1947 — Z. S l a v i ū n a s. Liaudies papročiai ir mitiniai įvaizdžiai Mažvydo raštuose. — Senoji lietuviška knyga. K., 1947, p. 165—214.

Slaviūnas, 1965 — Z. S l a v i ū n a s. Kristijono Donelaičio ryšiai su tautosaka. — „Literatūra ir kalba", VII. Vyr. redaktorius K. Korsakas. V., 1965, p. 99—127.

Slupski, 1971 — Annemarie S l u p s k i. Slavisch Zauberer, Hexe und Verwandtes. — „Zeitschrift für slavische Philologie", Bd. XXXV. Heidelberg, 1971, p. 302—320.

Solmsen, 1897 — F. S o l m s e n. Vermischte Beiträge zur griechischen Etymologie und Grammatik. — „Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen", XXXIV. Berlin, 1897, p. 536—560.

Spencer, Gillen, 1899 — B. S p e n c e r and Fr. G i l l e n. The Natives Tribes of Central Australia. London, 1899.

Standard Dictionary, 1949 — Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore Mythology and Legend, vol. 1. New York, 1949.

Standard Dictionary, 1950 — Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, vol. 2. New York, 1950.

Stanevičius, 1967 — Simonas S t a n e v i č i u s. Raštai. V., 1967.

Staniewicz, 1838 — Wyjaśnienie Mythologii Litewskiej zawartej w dziełach Hartknocha, Stryjkowskiego, Łasickiego, tudzież w słownikach litewskich Szyrwida, Ruhiga i Mielckego. Przez Szymona S t a n i e w i c z a (rankraštis Lietuvos TSR Mokslų akademijos Lietuvių kalbos ir literatūros instituto Bibliotekos rankraštyne, sign. F l — 5501).

Steller, 1934/1935 — S t e l l e r. Pferd. — Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VI. Berlin und Leipzig, 1934/1935, sk. 1598—1652.

Stender, 1783 — Lettiſche Grammatik, verfaſſer von Gotthard Friedrich S t e n d e r... Mitau,.. ²1783.

Stender, 1789 — Lettiſches Lexikon. In ȝween Theilen obgefaſſet und den Liebhabern der lettiſchen Litteratur gewidment von Gotthardt Friedrich S t e n d e r... Mitau, 1789.

Steponaitis, 1956 — V. S t e p o n a i t i s. Lietuvių liaudies žaidimai ir pramogos. V., 1956.

Stukėnaitė, 1940 — P. S t u k ė n a i t ė. Turtinančio demono problema baltų mitologijoj. — „Naujoji romuva", 1940, Nr. 17 (485), p 341—343.

Stukėnaitė-Decikienė, 1941 — Pr. S t u k ė n a i t ė - D e c i k i e n ė. Švenčionių apylinkės užkalbėjimai. — „Gimtasai kraštas", 1941, Nr. 1—2, p. 121—136.

Šumców, 1891 — M. S u m c ó w. Boginki-Mamuny. — „Wisła“, t. V, 1891, p. 572—587.

Summa, 1653 — Summa Abá Trumpas iſzguldímas Ewangeliv Szwentu Per Wiſus meatus /dienomis Nedelos/ Baȝnićioſe Krikśćionißkoſe ſkaytomu... Kiedaynise... 1653.

Szyrwid, 1642 — Dictionarivm trivm lingvarvm, In vſum Studioſae Iuventutis, Avctore Constantino S z y r w i d... Tertio editio... Vilnae... M. DC. XLII.

Szyrwid, 1713 — Dictionarium trium lingvarum, In uſum Studioſae Iuventutis, Avctore R. P. Constantino S z y r w i d... Quinta editio... Vilnae... M. DCC. XIII.

Szukiewicz, 1910 — Wandalin S z u k i e w i c z. Niektóre wierzenia, przesądy i zabobony ludu naszego, legiendy i podania. — „Kwartalnik Litewski“, 1910, II, p. 85—102; IV, p. 111—125.

Šinkūnas, 1930 — P. Š i n k ū n a s. Lietuviški žavėtojai ir raganos. — „Mokykla ir gyvenimas“, 1930, Nr. 6(79), p. 293—301.

Širvydas, 1620 — K. Širvydo trikalbis žodynas, išleistas Vilniuje, datuotinas apie 1620 m.

Šliupas, 1904 — Lietuvių Tauta Senovėje ir Šiądien. Parašė J. Š l i u p a s. Plymouth, Pa, 1904.

Šliūpas, 1932 — Lietuvių, latvių bei prūsų arba baltų ir jų prosenių mythologia. Spaudon paruošė J. Š l i ū p a s. Šiauliai, 1932.

Šmits, 1926 — Prof. P. Š m i t s. Latviešu mitoloģija. Rīgā, 1926.

Šmits, 1933 — Latviešu pasakas un teikas. Pēc Anša Lercha-Puškaiša un citiem avotiem sakopojis un rediģējis prof. P. Š m i t s (S c h m i d t), IX. Rīgā, 1933.

Šmits, 1936 — Latviešu pasakas un teikas. Pēc Anša Lercha-Puškaiša un citiem avotiem sakopojis un rediģējis prof. P. Š m i t s (S c h m i d t), XIII. Rīgā, 1936.

Šmits, 1938 — Tautas dziesmas (Papildinājums Kr. Barona „Latvju Dainām“). Prof. P. Š m i t a redakcijā, III. Rīgā, 1938.

Šmits, 1940—1941 — Latviešu tautas ticējumi. Sakrājis un sakārtojis Prof. P. Š m i t s. Rīgā, I, II, III — 1940, IV — 1941.

Taylor, 1958 — Archer T a y l o r. The predestined wife (Mt 930*). — „Fabula“, 1958, Bd. 2. Berlin, p. 45—82.

Thomas, 1887 — T h o m a s. Bericht über die Sitȝungen der Geſ. im Winter 1883/84. — „Mitteilungen der Litauiſchen Literariſchen Geſellſchaft“, Bd. II. Heidelberg, 1887, p. 153—164.

Thomas, 1934 — Heinz T h o m a s. Die Slavische und Baltische Religion vergleichend dargestellt. Bonn, 1934.

Thompson, 1934 — Motif-Index of Folk-Literature. A. Clasification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and local Legends by Stith T h o m p s o n... vol. 3 — "FF Communications", No. 108. Helsinki, 1934.

Tillhagen, 1963 — Carl-Herman T i l l h a g e n. Das skandinavische Sagenmaterial und dessen Katalogisierung. — „Volkskunde“, 64, No 22. Antwerpen, 1963, p. 149—170.

Tillhagen, 1964 — Carl-Herman T i l l h a g e n. Was ist eine Sage? Eine Definition und ein Vorschlag für ein Europäisches Sagensystem. — „Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae“, t. XIII. Budapest, 1964, p. 9—17.

Töppen, 1878 — Acten der Ständetage Preussens unter der Herrschaft des Deutschen Ordens. Herausgegeben von M. T ö p p e n, 1. Leipzig, 1878.

Totoraitis, 1907 — J. T o t o r a i t i s. Liškevos piliakalnis ir Vokės raganos. — „Lietuvių tauta“, kn. I. Vilniuje, 1907, p. 204—208.

Trenčeni-Valdapfelis, 1972 — Imrė T r e n č e n i - V a l d a p f e l i s. Mitologija. V., 1972.

Tučas, 1936 — P. T u č a s. Ragana ant laužo Ukmergėje. — „Lietuvos aidas“, 1936.III.20.

Tumas, 1921 — J. T u m a s. Kalbamieji žmonės. — „Švietimo darbas“, 1921, Nr. 3—4, p. 116—120; Nr. 5—6, p. 3—11.

Usener, Solmsen, 1894 — H. U s e n e r, F. S o l m s e n. Litauische und Lettische Götternamen. Bonn, 1894.

Usener, 1895 — Götternamen. Versuch einer Lehre von den religiosen Begriffsbildung von Hermann U s e n e r. Bonn, 1895.

Valančius, 1972 — Motiejus V a l a n č i u s. Raštai, I—II. V., 1972.

Veckenstedtas, 1897 — Mythai, pasakos ir legendos Žiamaicziu. Surinkti ir iszleisti per Edm. V e c k e n s t e d t a... Lietuviszkai iszguldė J. Szliupas. Plymouth, Pa., 1897.

V ė l i u s, 1964 — N. V ė l i u s. Pastabos apie sakmes. — Zervynos. V., 1964, p. 158—163 (rotaprintu).

Vėlius, 1966 — N. V ė l i u s. Padavimai ir sakmės. — Ignalinos kraštas, V., 1966, p. 200—211.

Vėlius, 1969 — Norbertas V ė l i u s. Pasakotojas Liudvikas Dubaka. — Gaidės ir Rimšės apylinkės. V., 1969, p. 218—232.

Vėlius, 1971 — Norbertas V ė l i u s. Etiudas apie Šaukšteliškių pasakorių Balį Ilgevičių. — „Dubingiai“, V., 1971, p. 285—296.

Vėlius, 1972 — Norbertas V ė l i u s. Modernus pasakotojas. — Kernavė, V., 1970, p. 361—371.

Vėlius, 1974 — Norbertas V ė l i u s. V. Krėvės „Aitvaras“ ir jo tautosakinė tradicija. — „Liaudies kūryba“, II. V., 1974, p. 103—117.

Vileišis, 1887 — Konstancija S k i r m u n t t. Istorija Lietuvos trumpai apsakyta... New York, 1887 [P. Vileišio išversta ir perdirbta].

Višinskis, 1964 — P. V i š i n s k i s. Raštai. V., 1964.

Vitauskas, 1937 — A. V i t a u s k a s. Senovės dievai ir prietarai. — „Gimtasai kraštas“, 1937, Nr. 2—4, p. 137—141.

Vlachos, 1971 — Theodoros V l a c h o s. Geister- und Dämonenvorstellungen im südosteuropäischen Raum griechischer Sprachzugehörigkeit. — „Österreichische Zeitschrift für Volkskunde“, neue Serie, Bd. XXV. Gesamtserie Bd 74, H. 3. Wien, 1971, p. 217—248.

Voegelin, 1950 — V o e g e l i n, Erminie W. Werwolf. — Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. New York, 1950, p. 1170.

Voigt, 1827 — Geſchichte Preuſſens, von den aelteſten ʒeiten bis ʒum Untergange der Herrſchaft des deutſchen Ordens, von Johannes V o i g t. Bd. 1. Die ʒeit Heidentums. Koenigsberg, 1827.

Voretsch, 1934/1940 — V o r e t s c h. Fee. — Handwörterbuch des deutschen Märchens, Bd. II Berlin, 1934/1940, p. 74—82.

Ward, 1968 — Donald W a r d. The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition. — “Folklore Studies“, 19. Berkeley and Los Angeles, 1968.

Weiser-Aall, 1932/1933 — W e i s e r - A a l l. Kobold. — Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. V. Berlin und Leipzig, 1932/1933, sk. 29—47.

Wissowa, 1902 — Georg W i s s o w a. Religion und Kultus der Römer. München, 1902.

Wolter, 1899 a — E. W o l t e r. Zur Geſchichte des litauiſchen Hexenweſens (żinawimas). — „Mitteilungen der Litauiſchen Litterariſchen Geſellſchaft“, Bd. 4. Heidelberg, 1899, p. 375—382.

Wolter, 1899 b — E. W o l t e r. Perkunastempel und litauiſche Opfer- oder Deivenſteine. — „Mitteilungen der Litauiſchen Literariſchen Geſellſchaft“ Bd. 4. Heidelberg, 1899, p. 393—395.

Wörterbuch, 1965 — Wörterbuch der Mythologie. Herausgegeben von H. W. H a u s s i g. I Abteilung. Die alten Kulturvölker. 7 Lieferung. Stuttgart, 1965.

Wuyk, 1590 — Postilla Catholicka Mnieysza... Teraz znowu z pilnoscią przeyrzana poprawiona. Z dozwoleniem starszych. Przez D Jakuba W ü y k a... W Krakowie... 1590.

Zelenin, 1927 — D. Z e l e n i n. Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin und Leipzig, 1927.

Маркс, 1950 — К. М а р к с. К критике политической экономики. М., 1950.

Маркс, Энгельс, 1941 — Архив К. М а р к с а и Ф. Э н г е л ь с а, IX. Л., 1941.

Азбелев, 1964 — С. Н. А з б е л е в. Современные устные рассказы. — «Русский фольклор». IX. М.—Л., 1964, р. 132—177.

Азбелев, 1965 — С. Н. А з б е л е в. Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров). — Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965, р. 5—25.

Азбелев, 1966 — С. Н. Азбелев. Проблемы международной систематизации преданий и легенд. — «Русский фольклор», X. М.—Л., 1966, p. 176—195.

Акелевич, 1860 — Н. Акелевич. Перкунас, Вельняс и Лаума. — Месяцослов хозяйственный на 1861 год. Вильно, 1860, p. 58—59.

Акты, 1872—1891 — Акты, издаваемые Виленскою-археографическою Коммиссиею. Вильна, т. VI — 1872; т. X — 1879; т. XVIII — 1891.

Альтман, 1937 — М. С. Альтман. Греческая мифология. Л., 1937.

Амбайнис, Анцелане, 1964 — А. Амбайнис и А. Анцелане. Систематизация прозаического повествовательного фольклора. — Методическая записка по архивному хранению и систематизации фольклорных материалов. Ответственный редактор проф. В. Я. Пропп. Вильнюс, 1964, p. 72—86 (rotaprintu).

Андреев, 1929 — Н. П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.

Анисимов, 1967 — А. Ф. Анисимов. Этапы развития первобытной религии. М.—Л., 1967.

Археографический сборник, 1867 — Археографический сборник документов, относящихся к истории северо-западной Руси... т. I, III. Вильна, 1867.

Афанасьев, 1865—1869 — Поэтические воззрения славян на природу... А. Афанасьева. М., I — 1865; II — 1868; III — 1869.

Богатырев, 1954 — Русское народное поэтическое творчество. Пособие для вузов. Под общей редакцией профессора П. Г. Богатырева. М., 1954.

Веселовский, 1889 — Разыскания в области русского духовного стиха. Академика А. Н. Веселовского. — Сборник отделения русского языка и словесности Императорской академии наук, т. XLVI, № 6. Санктпетербург, 1889.

Вольтер, 1886 — Литовский Катихизис Н. Даукши. По изданию 1595 года, вновь перепечатанный и снабженный объяснениями Э. Вольтером. Санктпетербург, 1886.

Вольтер, 1896 а — Э. В. Литовская Мифология — Энциклопедический словарь, т. XVII А. С.-Петербург, 1896, p. 812—813.

Вольтер, 1896 б — [Э. Вольтер]. Лайма. — Энциклопедический словарь, т. XVII. С.-Петербург, 1896, p. 256—257.

Гинкен, 1894 — Г. Гинкен. Отчет о поездке в Сувалкскую губернию. — «Живая старина», С.-Петербург, 1894, вып. II, p. 133—142.

Гуковская, 1899 — М. Л. Гуковская. Колдовство на Литве. — Памятная книжка Ковенской губернии на 1900 г. Ковна, 1899.

Гуковская, 1900 — М. Л. Гуковская. Колдовство на Литве. Ковна, 1900.

Гусев, 1963 — В. Е. Гусев. Проблемы фольклора в истории эстетики. М.—Л., 1963.

Гусев, 1967 — В. Е. Гусев. Эстетика фольклора. Л., 1967.

Денисов, 1959 — В. Денисов. Религиозные верования чуваш. Чебоксары, 1959.

Довнар-Запольский, 1909 — М. В. Довнар-Запольский. Исследования и статьи. Издание А. П. Сапунова, т. I. Киев, 1909.

Златковская, 1967 — Т. Д. Златковская. О происхождении некоторых элементов кукерского обряда у болгар. — «Советская этнография», III, 1967, р. 29—46.

Золотарев, 1934 — А. М. Золотарев. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934.

Золотарев, 1964 — А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.

Иванов, 1969 — Вяч. Вс. Иванов. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии — «Труды по знаковым системам», IV. Тарту, 1969, р. 44—75.

Иванов, 1972 — Вяч. Вс. Иванов. Отражение индоевропейской терминологии близнечнего культа в балтийских языках. — Балто-славянский сборник. М., 1972, р. 193—205.

Иванов, Топоров, 1963 — В. В. Иванов, В. Н. Топоров. К реконструкции праславянского текста. — «Славянское языкознание». М., 1963, р. 88—158.

Иванов, Топоров, 1965 — Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Славянские моделирующие семиотические системы (древний период). М., 1965.

Иванов, Топоров, 1974 — В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

Киркор, 1857 — А. Киркор. Этнографический взгляд на Виленскую губернию. — «Вестник императорского русского географического общества...» ч. 12. С.-Петербург, 1857, р. 231—288.

Кравцов, 1966 — И. Кравцов. Проявление художественного единства в фольклорном произведении. — Фольклор как искусство слова. М., 1966, р. 160—169.

Кречинский, 1885 — Н. Л. Кречинский. Литовские языческие божества. — «Вестник археологии и истории, издаваемый Археологическим институтом»..., вып. III. Санктпетербург, 1885, р. 69—80.

Кукольник, 1854 — Павла Кукольника. Предания литовцев. — Черты из Истории и Жизни Литовского Народа. Составлены, с разрешения начальства, Виленским губернским статистическим комитетом. Вильно, 1854.

Лосев, 1957 — Проф. А. Ф. Лосев. Античная мифология в историческом развитии. М., 1957.

Максимов, 1928 — А. Н. Максимов. К вопросу о тотемизме у народов Сибири. — «Ученые записки института РАНИИОН», 1928, т. 7.

Мелетинский, 1968 — Е. М. Мелетинский. «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968.

Мелетинский, 1972 — Е. М. Мелетинский. Первобытные истоки словенского искусства. — Ранние формы искусства. М., 1972, 148–189.

Невелева, 1975 — С. Л. Невелева. Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975.

Откупщиков, 1975 — Ю. В. Откупщиков. Из балтийской демонологии. — III sąjunginė baltų kalbotyros konferencija. Pranešimų tezės. Vilnius, 1975, p. 134—136 (rotaprintu).

Померанцева, 1968 – Э. В. Померанцева. Жанровые особенности русских быличек. — История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Международный съезд славистов (Прага, 1968). Доклады советской делегации. М., 1968, р. 274–292.

Померанцева, 1970 — Э. Померанцева. Русский фольклор о русалках. – «Acta Ethnographica Akademiae Scientiarum Hungaricae», t. 19, Budapest, 1970, p. 303—318.

Померанцева, 1975 — Э. В. Померанцева. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Пропп, 1963 а — В. Пропп. Фольклор и действительность. – «Русская литература», Л., 1963, № 3, р. 62–84.

Пропп, 1963 б — В. Я. Пропп. Русские аграрные праздники. Л., 1963.

Пропп, 1964 а — В. Я. Пропп. Принципы классификации фольклорных жанров. — «Советская этнография», М., 1964, 4, р. 147—154.

Пропп, 1964 б – В. Пропп. Жанровый состав русского фольклора. – «Русская литература», Л., 1964, № 4, р. 58—76.

Ригведа, 1972 — Ригведа. Избранные гимны. Перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1972.

Спрогис, 1896 — (И. Я. Спрогис). Народный суд литвинов над колдунами (чародеями) 1615 года. Витебск, 1896.

Старшая Эдда, 1963 — Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях. Перевод А. И. Корсуна. М.—Л., 1963.

Токарев, 1957 — С. А. Токарев. Религиозные верования восточно-славянских народов XIX — начала XX века. М.—Л., 1957.

Токарев, 1964 — С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.

Токарев, 1964 а – С. А. Токарев. Религия в истории народов мира. М., 1964.

Топоров, 1961 — В. Н. Топоров. Фрагмент славянской мифологии. — «Институт славяноведения. Краткие сообщения», 1961, т. 30, М., 1961, р. 14—32.

Топоров, 1972 — В. Н. Топоров. Заметки по балтийской мифологии. — Балто-славянский сборник. М., 1972, p. 289—314.

Топоров, 1974 — В. Н. Топоров. Об индоевропейских соответствиях одному балтийскому мифологическому имени. — Балто-славянские исследования. М., 1974, p. 3—36 (rotaprintu).

Трубачев, 1967 — О. Н. Трубачев. Из славяно-иранских лексических отношений. — Этимология 1965. М., 1967, p. 3—81.

Чистов, 1964 — К. В. Чистов. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы. М., 1964.

Чистов, 1967 — К. В. Чистов. Проблема категорий устной народной прозы несказочного характера. — «Fabula», Bd. 9, H. 1—3. Berlin, 1967, p. 13—26.

Чистов, 1974 — К. В. Чистов. Прозаические жанры в системе фольклора. — Прозаические жанры фольклора народов СССР. Тезисы докладов на Всесоюзной научной конференции «Прозаические жанры фольклора народов СССР» 21—23 мая 1974 года, г. Минск. Минск, 1974, p. 6—81 (rotaprintu).

Чичеров, 1959 — В. И. Чичеров. Русское народное творчество. М., 1959.

Элиасов, 1960 — Л. Е. Элиасов. Русский фольклор Восточной Сибири, ч. II. Народные предания. Улан-Удэ, 1960.

Lietuvių

Abchazų

Airių

Albanų

Anglų

Baltarusių

Bulgarų

Čekų ir slovakų

Čeremisų

Danų

Egiptiečių

Estų

Finougrų

Germanų

Graikų

Rusų

Serbų ir chorvatų

Slavų

Slovėnų

Suomių

Švedų

Norvegų

Lyvių

Ukrainiečių

Vokiečių

TURINYS

ИБ № 408

Норбертас Велюс
МИФИЧЕСКИЕ СУЩЕСТВА В ЛИТОВСКИХ СКАЗАНИЯХ
На литовском языке
Редактор Амбразеюс Ионинас
Издательство «Вага», Вильнюс, пр. Ленина 50

Norbertas Vėlius
MITINĖS LIETUVIŲ SAKMIŲ BŪTYBĖS
Redaktorius A. Antanavičius
Viršelis dail. G. Karoso
Techn. redaktorius V. Zdancevičius
Korektorės: R. Gabrilavičienė,
L. Greblikienė ir P. Samardokienė

Duota rinkti 1976.XII.28. Pasirašyta spaudai 1977.VII.5. LV 04481. Leidinio Nr. 8594. Spaudos popierius Nr. 1, formatas $84 \times 108^1/_{32}$ — 5,25 pop. l. = 17,6 sp. l.; 17,7 leid. l. 3000 egz. Užsak. Nr. 256. Kaina 1 rb 70 kp

„Vagos" leidykla, Vilnius, Lenino pr. 50
Spaudė K. Poželos spaustuvė, Kaunas, Gedimino 10

$V \frac{70202-107}{M\ 852(10)\text{-}77}$ 81—77

8LF
Vė 98

Klaidų atitaisymas

Puslapis	Eilutė	Išspausdinta	Turi būti
91	2 iš ap.	Ελεύθερος	'Ελεύθερος
92	4 iš virš.	rodhati .... ἔλευσίω	ródhati .... ἐλευσίω
92	5 iš virš.	ἐπελεῦσαι, ἐπήλευσε ...	ἐπελεῦσαι, ἐπήλευσε ....
		ἐλευσομαι ἤλ(υ)θου ε(ἰ)λή(ο)α	ἐλεύσομαι, ἤλ(υ)θον, ε(ἰ)λήλ(ο)υθα
130	15 iš ap.	laukasargiais	laukasargais
146	13 iš ap.	*aeteis*	*aeters*
179	2—3 iš ap.	Menchen	Menſchen
274	5 iš virš.	neegi	netgi
276	2 iš ap.	jį	ji
288	18 iš ap.	*ei* — ‖ *oi*	*e̯i*-‖*oi̯*-
298	10 iš virš.	*ei* / *oi*	*ei̯*-‖*oi̯*-
304	2—1 iš ap.	— «Жи- ŽS вая старина».	ŽS — «Живая старина».
310	6 iš virš.	v., 1968,	V., 1968,
312	14 iš virš.	Littauiſchen	Littauſchen
330	10 iš virš.	*рижний*	*рижный*

Kaina 1 rb 70 kp